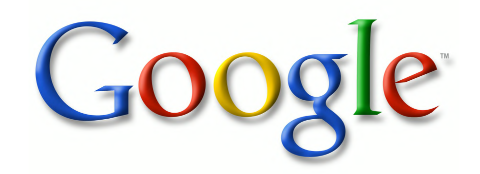






Das Alte Testament

im

Neuen Testament.

Ueber
die Citate des Alten Testaments
im Neuen Testament
und
Ueber
den Opfer= und Priesterbegriff
im Alten und im Neuen Testamente

von
Dr. A. Tholuck.

(Zwei Beilagen zu dem Kommentare zum Briefe an die Hebräer.)

Novum Testamentum in Vetere latet
Vetus in Novo patet.
Aug.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.

1836.

„Weil Moses das Leben ins Blut setzt, so gräult allen getauften Rabbinen vor der Propheten Geist und Leben, wodurch der Wortverstand als ein einzig Schoßkind ἐν παραβολῇ (Hbr. 11, 19.) aufgeopfert, und die Bäche morgenländischer Weisheit in Blut verwandelt werden.“

Hamann.

(Vgl. S. 31. dieser Beilagen.)

Erste Beilage.

Die Anwendung des Alten Testamentes im Neuen Testamente und insbesondere im Briefe an die Hebräer.

Der Gegenstand, welchen wir hier behandeln, hat schon längst zu einer besonderen, die Sache nach allen Seiten hin besprechenden Monographie aufgefordert. Eine solche nun in dieser Beilage zu geben, beabsichtigen wir zwar nicht; da indessen die Schwierigkeiten der Frage in unserm Briefe sich wie in einem Brennpunkte vereinigen, so wird dasjenige, was wir über die Anwendung des A. T., welche unser Brief macht, zu sagen haben, auch auf den Gegenstand im Allgemeinen einiges Licht zu werfen im Stande seyn. Wir werden erstens sprechen von den anscheinend willkührlichen Citaten des A. T. bei den neutestamentlichen Schriftstellern und insbesondere im Briefe an die Hebräer; zweitens von dem Gebrauche der Uebersetzung der Septuaginta anstatt des Urtextes; drittens von der typischen Ausdeutung der Geschichte.

I) Die anscheinend willkührlichen Citate des A. T. bei den neutestamentlichen Schriftstellern und insbesondere im Briefe an die Hebräer.

Wir schicken der Darlegung unserer eigenen Ansicht eine historische Skizze über die Methoden voran, wie bisher der Gegenstand angesehen und behandelt worden ist.

Daß im N. T. vielfach Citate vorkommen, welche zu dem historischen Sinne der alttestamentlichen Stellen nicht zu



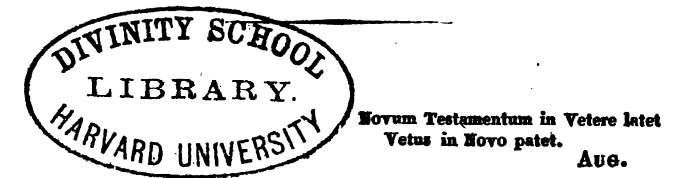


Das Alte Testament
im
Neuen Testament.

Ueber
die Citate des Alten Testaments
im Neuen Testament
und
Ueber
den Opfer- und Priesterbegriff
im Alten und im Neuen Testamente

von
Dr. A. Tholuck.

(Zwei Beilagen zu dem Kommentare zum Briefe an die Hebräer.)



Novum Testamentum in Vetere latet
Vetus in Novo patet.
Aug.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.

1836.

„Weil Moses das Leben ins Blut setzt, so gräult allen getauften Rabbinen vor der Propheten Geist und Leben, wodurch der Wortverstand als ein einzig Schoßkind ἐν παραβολῇ (Hbr. 11, 19.) aufgeopfert, und die Bäche morgenländischer Weisheit in Blut verwandelt werden."

Hamann.

(Vgl. S. 31. dieser Beilagen.)

Erste Beilage.

Die Anwendung des Alten Testamentes im Neuen Testamente und insbesondere im Briefe an die Hebräer.

Der Gegenstand, welchen wir hier behandeln, hat schon längst zu einer besonderen, die Sache nach allen Seiten hin besprechenden Monographie aufgefordert. Eine solche nun in dieser Beilage zu geben, beabsichtigen wir zwar nicht; da indessen die Schwierigkeiten der Frage in unserm Briefe sich wie in einem Brennpunkte vereinigen, so wird dasjenige, was wir über die Anwendung des A. T., welche unser Brief macht, zu sagen haben, auch auf den Gegenstand im Allgemeinen einiges Licht zu werfen im Stande seyn. Wir werden erstens sprechen von den anscheinend willkührlichen Citaten des A. T. bei den neutestamentlichen Schriftstellern und insbesondere im Briefe an die Hebräer; zweitens von dem Gebrauche der Uebersetzung der Septuaginta anstatt des Urtextes; drittens von der typischen Ausdeutung der Geschichte.

I) Die anscheinend willkührlichen Citate des A. T. bei den neutestamentlichen Schriftstellern und insbesondere im Briefe an die Hebräer.

Wir schicken der Darlegung unserer eigenen Ansicht eine historische Skizze über die Methoden voran, wie bisher der Gegenstand angesehen und behandelt worden ist.

Daß im N. T. vielfach Citate vorkommen, welche zu dem historischen Sinne der alttestamentlichen Stellen nicht zu

passen scheinen, ist eine Beobachtung, zu welcher wohl schon gleich an der Spitze des N. T. die zwei Citate Matth. 2, 15. und 18. hinleiten konnten; vorzüglich finden sich aber auch unter den Citaten in unserm Briefe solche, welche den Eindruck eines hohen Grades von Willkührlichkeit machen. Wir stellen sofort die messianischen Anführungen unseres Briefes zusammen. In Kap. 1. Ps. 2, 7. 2 Sam. 7, 14. Ps. 97, 7. (5 Mos. 32, 43.) 45, 7. 8. 102, 26—28. 110, 1.; in Kap. 2. Ps. 8, 5. 22, 23. Jes. 8, 17. 18.; in K. 7. Ps. 110, 4.; in Kap. 8. Jerem. 31, 31.; in Kap. 10. Ps. 40, 7—9.; in Kap. 12. Hagg. 2, 6. Wiewohl gerade in neuester Zeit einige Theologen mit großem éclat auf die Kluft zwischen dem historischen Sinne der alttestamentlichen Stellen und dem, in welchem sie von den Aposteln genommen werden, als auf eine neue Entdeckung hingewiesen haben, so ist doch bekanntlich diese Differenz schon den ältesten Interpreten von Origenes an keineswegs entgangen; vielmehr haben von den ältesten Zeiten an die Ausleger sich stets in die zwei Klassen getheilt, die eine, welche die neutestamentliche Interpretation auch zur Norm für die historische Erklärung der alttestamentlichen Stellen machte, und die andere, welche eine Differenz des Sinnes anerkannte und auf verschiedene Art dieselbe zu vermitteln suchte.

Die erste unter den genannten Klassen beobachtet wiederum ein zwiefaches Verfahren. Ein Theil der Ausleger vermag es nämlich über sich, von den historischen Beziehungen der alttestamentlichen Abschnitte durchaus abzusehen, und was insbesondere die Psalmen betrifft, diejenigen, welche im N. T. in Bezug auf messianische Ereignisse citirt werden — mag der Psalmsänger in der ersten oder dritten Person sprechen — ausschließlich als Lieder anzusehen, welche David dem Messias in den Mund gelegt habe. Unter den Psalmauslegern beobachten dieses Verfahren z. B. Geier, J. H. Michaelis, Klauß (Beitr. zur Kritik und Exegese der Psalmen, Berlin 1832.) *);

*) Dieser Erklärer thut dieses indessen nicht überall, denn bei Ps. 97. und 102. nimmt er die vermittelnde Ansicht an, daß der Vf. unseres Briefes da jene Psalmen erst in der messianischen Zeit in Erfüllung gehen

von den Erklärern des Hebräerbriefs d'Outrein, Wolf, J. D. Michaelis in den Anmerkungen zu Peirce (an manchen Stellen in dem 15 Jahre später erschienenen deutschen Kommentare anders), Chr. Fr. Schmid, Cramer. Dagegen vermochten es viele Andere nicht, die historische Beziehung an vielen Stellen der Psalmen zu verkennen, und so entstand jene schon von Theodorus v. Mopsuestia bekämpfte fragmentarisch-messianische Erklärung, deren Kanon Chrys. (in Ps. CIX.) ausspricht: *καὶ γὰρ τοῦτο προφητείας εἶδος, μεταξὺ διακόπτειν καὶ ἱστορίαν τινὰ ἐμβάλλειν, καὶ μετὰ τὸ ταῦτα διεξελθεῖν πάλιν ἐπὶ τὰ πρότερα ἐπανιέναι.* — Die zweite Klasse nimmt ihren Anfang mit jenem in der That ausgezeichneten Interpreten Theodorus v. Mopsuestia, von seinen Anhängern nicht mit Unrecht *κατ' ἐξοχὴν* mit dem Namen ܡܦܫܩܢܐ «der Bibelerklärer» (Assemani bibl. Or. III. 1. 30.) genannt. *) Dieser Theologe, dessen Verdienste Manche sehr einseitig charakterisiren, wenn sie bloß den negativen Vorzug, daß er so wenige messianische Weissagungen stehen gelassen, hervorheben, erkannte, wie wir aus seinen übriggebliebenen Werken sehen, mehr als irgend ein anderer Interpret seiner Zeit das Bedürfniß, die auszulegende biblische Schrift zunächst nach allen ihren historischen Verhältnissen sich zu vergegenwärtigen. So konnte ihm denn nun auch bei den Psalmen nicht entgehen, wie dieselben zum größten Theil aus den historischen Situationen ihrer Dichter sich befriedigend erklären lassen, und es blieben ihm nur vier Psalmen übrig,

---

sollten, und da die Empfänger des Briefs von der hohen Würde des Messias einmal überzeugt waren, dieselben ohne Weiteres als auf ihn bezüglich anführe.

*) Vgl. Sieffert, de Theodoro Mopsuesteno Veteris testamenti sobrie interpretandi vindice, Regiom. 1827. Aufrichtigen Dank ist das theologische Publikum einem andern Königsberger Gelehrten, von Wegnern, schuldig, der uns die Ueberreste des ausgezeichneten antiochenischen Interpreten neuerlich zugänglich gemacht hat: Theodori Antiocheni quae supersunt Omnia. Vol. I. Berol. 1834. Möchte doch bald dieses nützliche Werk vollendet werden.

welche er als direkte Weissagungen auf Christum ansehen zu müssen glaubte. Wie er die übrigen angesehen habe, welche im N. T. citirt werden, darauf läßt uns die Stelle in der Vorrede zum Jonas schließen (bei Wegnern S. 277—283.), wo er sagt, daß Gott als ein und derselbe Urheber des A. und des N. B. den einen mit Beziehung auf den andern eingerichtet, so daß jener Vorbilder auf diesen enthalten habe, als welche er alsdann die Ausführung aus Aegypten, die eherne Schlange, die Opfer und Jonas selbst namhaft macht. Ob er sich diese Uebereinstimmung des A. und N. T. als eine an den einzelnen St. absichtlich vom göttlichen Geist intendirte oder nur als eine aus der Anlage der Sache selbst resultirende gedacht habe, darüber kann man zweifelhaft seyn. Die letztere Ansicht gewinnt Wahrscheinlichkeit durch dasjenige, was ein Schüler des Theodorus Tarsensis, Kosmas Indicopleustes (Montfaucon, collect. nov. Patrr. II. p. 224—227.) sagt, David habe diese vier Psalmen ausschließlich vom Herrn Christus gesungen, *οὐ γάρ ἐκοινοποιεῖ τὰ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ μετὰ τῶν δούλων, ἀλλ' ἴδια τοῦ δεσπότου ὡς δεσπότου ἐξεῖπεν, καὶ τὰ τῶν δούλων ὡς δούλων.* Und bei solchen Psalmanführungen, wie Joh. 19, 24. und bei der aus 5 Mos. 30, 12. in Röm. 10, 6. sagt er: *μεταφράζει τὴν χρῆσιν* (den Ausspruch des Moses) *ὡς ἁρμοδίαν εἰς τὴν ἰδίαν ὑπόθεσιν.* So hätten wir denn schon bei diesem alten Schriftsteller die Ansicht, daß das alttestamentliche Citat bei den Schriftstellern des N. T. in vielen Fällen nur als Substrat für die eigenen Ideen des Schriftstellers dient, — eine Ansicht, welche unter den Erklärern des Hebräerbriefs Storr zu Kap. 1, 10. andeutet, auf welche auch Stuart in seiner Unbestimmtheit zuweilen zuschwankt, und welche namentlich Steudel in s. Aufsatze über die Inspiration in der Tübing. Zeitschr. 1832. 3. H. S. 75. ausspricht. — Eine weit größere Anzahl von denjenigen Auslegern, welche die Differenz zwischen dem historischen Sinne und der Anwendung der alttestamentlichen Stellen anerkennen, hat dagegen in jenen Psalmstellen einen vom Geiste selbst intendirten höhern Sinn von dem niedern unter-

schieden. Dahin gehören zunächst, diejenigen griechischen Ausleger, deren Geistesbildung mehr oder weniger von Origenes abhängig ist, wie Eusebius von Cäsarea, Basilius, Gregor von Nazianz und von Nyssa, die Mesopotamische Interpretenschule zu Nisibis und Edessa, welcher Ephraem als Haupt angehört, die Mehrzahl der lateinischen Ausleger, und in der Reformationszeit die Häupter der reformirten Exegese, Pellicanus, Calvin, Bucerus, aus späterer Zeit Rüdinger, Venema, Muntinghe, neuerlich Stier, auch socinianische und arminianische Exegeten betreten diesen Weg, wiewohl man bei diesen nicht sicher ist, ob sie auch ihre eigentliche Meinung rein heraussagen. Mehrfach hat Bucerus mit sich gekämpft, ob er bei allen Psalmen einen historischen Sinn als den nächsten anerkennen sollte. Endlich that er es und sagte sich selbst zum Trost: veritati enim nihil officit, et facit omnia clariora. — Ein Eigenthum der neuern Zeit, wenn wir von einzelnen Andeutungen der Arminianer absehen, ist die Akkommodationstheorie, durch welche alle Citate dieser Art, wie namentlich auch die ganze Beweisführung des Briefes an die Hebräer, als eine argumentatio e concessis beseitigt wird, so schon Semler (Versuch einer freiern theologischen Lehrart S. 411. 447.), Ernesti, Teller, Griesbach und großentheils auch Stuart. — Dies die verschiedenen Auskunften, so lange man sich nicht getraute, die Apostel als gewöhnliche beschränkte Juden zu betrachten, welche sich der Mißgriffe der Hermeneutik ihrer Zeit schuldig gemacht. Gleichsam wie eine Niederlage aller bisher gangbaren Versuche, die Anführungen unsers Briefes mit dem Texte des A. T. auszugleichen, steht der Exkurs da, welchen Stuart über diesen Gegenstand seinem Kommentar zum Briefe an die Hebräer beigegeben hat. Mit jeder möglichen Methode der Ausgleichung — nur mit Ausnahme des Doppelsinns, dem er entschieden feind ist — versucht es der gelehrte Amerikaner, läßt aber dann doch wieder bei jeder einzelnen Stelle sehr vielerlei Möglichkeiten zu.

Anders stellte sich die Sache, seitdem die Scheu aufgehört hatte, die Apostel dem gemeinen Haufen ihrer Volksge-

nossen gleich zu stellen. Der Fleiß der älteren Gelehrten hatte eine große Anzahl Beispiele hermeneutischer Willkühr bei den Rabbinen aufgesammelt. Schon hatten Clericus und Wetstein Winke gegeben, aus diesen Prämissen Folgerungen zu ziehen. Die neueste Zeit that es. Im Zusammenhange und mit dem von den alten Gelehrten gesammelten Material ausgerüstet, den Beweis zu führen, daß nie bei einem Geschlechte eine sinnlosere Interpretation stattgefunden, als bei den Rabbinen, und daß die Apostel in dieser Hinsicht von den Verirrungen ihres Volkes keine Ausnahme machten, unternahm Döpke in seiner neutestamentlichen Hermeneutik, von welcher ihm nur vergönnt war, den ersten Theil zu liefern. Schon tritt diese Ansicht als zweifelloses Resultat auf bei Interpreten wie Böhme, Rückert, Meyer.

Nur Eine Konsequenz blieb noch zu ziehen übrig, daß nämlich auch des Erlösers Berufungen auf alttestamentliche Stellen in die Klasse dieser willkührlichen rabbinischen *παρερμηνεία* gehören. Vor einer bestimmten Aeußerung dieser Art sind jene Interpreten bis jetzt noch durch einen Ueberrest von traditioneller heiliger Scheu zurückgehalten worden, so daß sie entweder eine bestimmte Aussage hierüber vermeiden, oder jene akkommodirende argumentatio e concessis, die sie bei den Aposteln aufgegeben haben, hier noch stehen lassen.

Während sich nun unter den gegenwärtigen Verhältnissen voraussehen läßt, daß bei Manchem auch diese letzte Schranke fallen wird, hat das neu erwachte religiöse Bedürfniß Andere dazu hingetrieben, eine andere Vermittlung als die in der Kirche bisher gangbaren aufzusuchen. Es wird zugegeben, daß von den hermeneutischen und exegetischen Mißgriffen rabbinischer Bildung auch die Apostel nicht auszunehmen seien — in Betreff Christi fehlt es auch von dieser Seite aus an einer offenen Erklärung — dagegen wird anerkannt, daß jene Benutzung alttestamentlicher Aussprüche keineswegs «eine grundlose» sei, daß ihr vielmehr «ein wahrhafter Parallelismus der alttestamentlichen und neutestamentlichen Gedanken, eine reelle Andeutung des neutestamentlichen Faktums im A. T.» zum Grunde liege. In dieser Weise hat

sich zuerst in seiner schätzenswerthen Abhandlung über die symbolisch-typische Lehrart des Briefs an die Hebräer de Wette geäußert, im 3ten Heft der theol. Zeitschr. von Schleiermacher, de Wette und Lücke, und seine Ansicht ist in der Abhandlung über die Benutzung alttestamentlicher Stellen im N. T. von Bleek im 2ten Heft der Stud. und Krit. 1835. aufgenommen worden. Von alttestamentlichen Interpreten scheint auch Umbreit diese Ansicht zu theilen. Auch von andern Seiten her hat die philosophische Weltanschauung auf diese Vermittlung hingewiesen, Billroth im Kommentar zu 1 Kor. 1, 19. macht folgende gehaltvolle Bemerkung: «Nach seiner Gewohnheit führt der Apostel zum Belege Stellen des A. T. an, welche freilich nicht allemal genau historisch passen, so daß die resp. Schriftsteller gemeint hätten, was P. in dem Zusammenhange, worin er sie anführt, meint, welche aber doch den Worten nach ähnlich lauten. Um P. (so wie die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, ja Christus selbst) in diesem Punkte nicht entweder der Unwissenheit oder wohl gar der Unredlichkeit zu zeihen, muß man die Ansicht festhalten, nach der das A. T. im Ganzen und Großen Typus des N. T. ist, so daß z. B. die Weissagungen der Propheten auf den Messias nicht so zu fassen sind, als ob die Schriftsteller sich bewußt auf den historischen Christus, der unter der Regierung des Kaisers Augustus geboren ward, bezogen hätten (daß dies nicht der Fall ist, sieht jedes Kind, und man brauchte sich darauf, das man es geltend macht, nicht so viel zu Gute zu thun), sondern so, daß in den Worten, die sie sprechen, sich derselbe Gottesgeist ausspricht, der die ganze Geschichte organisch durchdringt, und der mithin auch im Christenthum erschienen ist. Diese organische Auffassung und Auslegung geschichtlicher Erscheinungen (welche in historisch-philologischer Hinsicht sich durchaus von dem Fehler frei hält, daß sie Zeiten und Menschen ein bewußtes Wissen unterlegt, welches erst spätere haben konnten) ist überall anzuwenden, namentlich auch in der wissenschaftlichen Darstellung der Mythologie. Auf das Verhältniß des A. T. und N. T. angewandt schlägt sie bald alle die Mißverständnisse, die über

diesen Gegenstand obwalten und zu vielen Klagen, ja wohl gar oft zu gehässigen Witzeleien Anlaß gegeben haben, nieder.» — Obwohl die angegebene Ansicht sich als eine neue Vermittlung darbietet, so sieht man doch bald, daß sie, wenn sie mit dogmatischer Strenge aufgefaßt wird, mit jener längst gangbaren Ansicht von einem niedern und höhern, nähern und fernern Sinne der alttestamentlichen Stellen bis zu einem gewissen Punkte zusammenfließt — sobald nämlich diese Betrachtungsweise nicht, wie dies insbesondere von Coccejanern geschehen ist, mechanisch angewendet wird, sondern von einer organischen Anschauung des Wesens der Geschichte ausgeht, wie bei Olshausen (insbesondere in dem Sendschreiben an Steudel), vorzüglich aber in der wahrhaft geistvollen Abhandlung von Beck: über messianische Weissagung und pneumatische Schriftauslegung, in der Tübing. Zeitschr. für Theol. 1831. 3tes Heft, und als Anhang zu dessen Auslegung des 9ten Kap. des Briefs an die Römer. Haben nämlich die Apostel durchweg so treffend die Vorklänge des N. T. im A. herauszugreifen gewußt und finden sich andererseits nirgend sonst als eben in den alttestamentlichen Schriften jene Anklänge, Vorbilder und Anknüpfungspunkte, so muß auf beiden Seiten ein und derselbige Geist Gottes gewaltet haben, der dort die Anknüpfungspunkte ordnete und hier die Fähigkeit mittheilte, sie zu schauen und herauszugreifen. Was giebt den aus dem Gebiete der Natur entlehnten Gleichnissen für geistige Verhältnisse jene Ueberzeugungskraft für das Gemüth? Ist es der bloße Parallelismus an sich? oder ist es die damit verbundene Ueberzeugung von der Einheit des Geistes, der auf beiden Gebieten waltet? — Nur in dem Einen Punkte wird zwischen beiden Auffassungen noch eine Differenz übrig bleiben, daß nämlich die Einen sich jene typischen Aussprüche der prophetischen Männer als besondere, momentane Erleuchtungen denken werden, die Anderen, wie wir in Bezug auf Theodorus von Mopsuestia es aussprachen, als ein natürliches Resultat der präformirenden alttestamentlichen Zustände. Hierüber weiter unten noch ein Mehreres.

So viel zur Kenntniß des bisherigen Verlaufs der Un-

tersuchungen über unsern Gegenstand. Indem wir uns nun zur Darlegung unserer eigenen Ansicht anschicken, halten wir es für nöthig, drei Klassen von Citationen aufzustellen. Jene Citationen weisen nämlich entweder auf direkte Weissagungen hin, oder auf typische Weissagungen, oder sie gehören in das Gebiet der Anlehnung und Anwendung.

Daß nicht alle im ersten und zweiten Kapitel unsers Briefes angeführten Stellen direkte messianische Weissagungen enthalten, darf für Leser unsrer Zeit als erwiesen vorausgesetzt werden, da gegenwärtig kein Ausleger gefunden wird, welcher Ps. 102. und Jes. 8, 17. 18. als direkte messianische Weissagungen ansähe; wie schon bemerkt, thut dieses bei Ps. 97. und 102. selbst Klauß nicht, welcher sonst am meisten unter allen der älteren Schule angehört. Dagegen gewinnt es den Anschein, daß andererseits die Ansicht von dem Vorhandenseyn direkt messianischer Psalmen ebenfalls bald zu den verschollenen gehören werde. Auch nicht einmal eines Wortes der Bestreitung hat der neueste Psalmausleger, Ewald, sie werth gehalten. Wiewohl ich nun zugestehe, daß bei einer typischen Auffassung solcher Psalmen, wie der 2te und 110te, wie Bleek sie annimmt, das christlich-religiöse Interesse ebenfalls gewahrt wird, so kann ich doch meinerseits nicht umhin, auch jetzt noch in Ps. 2. u. 110. messianische Lieder anzuerkennen. Die positiven Gründe, welche man gegen diese Auffassung der Psalmen aufgestellt hat, beruhen ebenso wie die von Gesenius und Hitzig zu Jes. 53. angeführten auf einer Verkennung des Charakters der Weissagung. Freilich ist es nicht der in der Geschichte aufgetretene Jesus, welchen diese Lieder und welchen die andern prophetischen Weissagungen uns abmalen. Die Weissagung ist überhaupt nicht das aus der Zukunft durch einen Hohlspiegel in die Vergangenheit geworfene Bild der Geschichte, sondern die aus der Vergangenheit selbst heraufkeimende Zukunft. Nach 1 Ptr. 1, 11. war der Geist Christi in den Propheten vorhanden und dadurch weissagten sie, was einst sich in Christo realisiren sollte. So ist denn die Substanz aller Weissagung die unter der Puppenverhüllung des A. T. verborgene

Psyche des N. T. Insofern diese aber eben noch eine in der gröberen Hülle verborgene ist, so tragen auch die Weissagungen selbst diese Hülle und abstreifen von denselben kann sie nur der, welcher die geschichtliche Erfüllung ansichtig geworden ist. Was der neue Bund geben wird, schildern daher die Propheten mit den aus der alttestamentlichen Theokratie entnommenen Farben, wie ja auch die Bekehrung der Heiden zum Messias nur als Anschluß an die verherrlichte alte Theokratie, als ein Hinaufwallen zum Berge Zion dargestellt wird (Jes. 2.). Dagegen erscheinen mir die positiven Gründe gegen die nichtmessianische Auslegung als wesentlichere Bedenken. Kein anderer Beweggrund als die Polemik gegen die messianische Interpretation veranlaßt dazu, den David statt zum Verfasser von Ps. 110. zum Objekte desselben zu machen, und hat man irgend historische Zeugnisse dafür, daß David, der Hersteller der Priesterherrschaft, beabsichtigt haben sollte, mit der königlichen Würde die priesterliche zu vereinigen? Was aber Ps. 2. betrifft, so ist die Berufung auf 1 Kön. 11, 14 ff., um den Völkeraufstand, von dem in diesem Psalm die Rede ist, als einen unter Salomo stattgefundenen darzuthun, wenigstens ziemlich prekär — es ist indeß dieses Ortes nicht, hier in die Details der Auslegung jener Psalmen einzugehen. Was mich aber verhindert, von der messianischen Erklärung abzugehen, ist vornehmlich dieses: Niemand als ein Verblendeter kann jenen großen unterscheidenden Charakterzug Israels verkennen, daß es ein Volk der Sehnsucht ist. Was der alte Amos Comenius von sich sagt, das gilt von diesem Volke im Großen und Ganzen: es ist ein vir desideriorum — ein homme de l'avenir. Daß nun auch der Regent, welcher das Reich auf den höchsten Gipfel der Blüthe brachte, David, daß auch dieser nicht in der Gegenwart ausruhte, sondern in eine schönere Zukunft blickte, ja daß er bestimmt in seinem Nachkommen ein Reich der Herrlichkeit erwartete, davon liegt uns das merkwürdige, historische Zeugniß 2 Sam. 23, 1 ff. vor, welches also lautet: «Spruch Davids, des Sohnes Isais, Spruch des Mannes, der hochgestellt, des Gesalbten des Gottes Jakobs und des lieblichen Sängers Israels. Der

Geist des Herrn redet durch mich, sein Wort ist auf meiner Zunge. Es sprach der Gott Israels, es redete zu mir der Hort Israels: ein Herrscher über die Menschen, gerecht, herrschend in Gottesfurcht — wie beim Anbruch des Morgens die Sonne aufgeht, am Morgen ohne Gewölk; vom Glanz, vom Regen sprosset es aus der Erde. Ist nicht also mein Haus vor Gott? Denn einen ewigen Bund hat er mir gemacht, bestimmt in Allem und bewahret» u. s. w. Nach einem solchen bestimmten historischen Zeugnisse messianischer Hoffnung bei dem alten Könige müßte, scheint es uns, der Psalmausleger schon rein von historischem Interesse geleitet von der Voraussetzung ausgehen, daß unter den vielen lyrischen Ergüssen des königlichen Sängers sich doch wenigstens einige finden werden, in denen jene große Hoffnung sich ausspricht. Zu diesem historischen Grunde gesellt sich aber auch ein dogmatischer. Kann man leugnen, daß Christus Matth. 23, 42. den 110ten Psalm als Weissagung auf den Messias betrachtet? Der sonst angenommene Ausweg einer argumentatio e concessis wird, wenn er auch übrigens zulässig wäre, hier durch das ἐν πνεύματι völlig abgeschnitten. Wollte Christus mit jenen Schriftgelehrten ex concessis disputiren, so hätte er eben nur sagen können: «wie nennt ihn nun David einen Herrn?» Durch den Zusatz ἐν πνεύματι wird aber ausgesagt, daß nur in einem höhern Zustande der Inspiration David so singen konnte. — In Betracht von Psalm 45. spreche ich mit minderer Gewißheit als Rosenmüller, der in der 2. Ausg. s. Komm. sagt: in qua quidem allegoria deducenda et exornanda (nämlich die der Verbindung der theokratischen Gemeinde mit dem messianischen Könige, ihrem Bräutigam, unter dem Bilde der irdischen Liebe Joh. 3, 29. Ezech. 16. 23.) totum versatur canticum, quod dicitur canticorum, cujus idem ac nostri psalmi esse argumentum, apud sanos interpretes nulla est dubitatio. Ein genaues Studium des Hohenliedes muß einem festen Urtheile über diesen Psalm vorausgehen und dieses habe ich demselben noch nicht gewidmet. Daraus indessen, daß sich in dem Psalm und in

dem Hohenliede nicht Alles geistlich deuten läßt, ergiebt sich noch kein gegründeter Einwand gegen die Allegorie. Auch in den mystischen Liedern der Araber und Perser, welche die Vereinigung mit Gott singen, und in der indischen Gitagovinda, welche die Liebe der Seele zu Rama singt, malen die Dichter die Verhältnisse von Liebenden ins Einzelne aus, ohne gerade eine specielle Deutung jedes einzelnen Zuges beabsichtigen zu wollen. — Mit Bestimmtheit glaube ich dagegen, daß auch 2 Sam. 7, 14. als messianische Weissagung zu fassen ist. Es ist nämlich dieser Ausspruch nach jenem Gesetze der Weissagung zu erklären, daß die Familie als ein Ganzes angeschaut und als von einem Individuum von ihr gesprochen wird, während das Ausgesagte entweder vorzugsweise auf Einen in dem Stamme geht, oder Verschiedenes auf Verschiedene. Es wird dem David eine ewige Nachkommenschaft und ewige Herrschaft verheißen, ein väterliches Verhältniß Gottes zu dieser Nachkommenschaft, und daß dieselbe dem Namen Gottes ein Haus gründen werde. Im untergeordneten Sinne erfüllt sich dieses an dem niedern Nachkommen Davids, an Salomo, im vollen Sinne durch den vornehmsten Nachkommen.*) Alles, was von dem Glanz und der ewigen Herrschaft des Hauses Davids geweissagt ist, hat ja auch seine eigentliche Erfüllung in dem Einen Individuo Christus. — Der direkte messianische Charakter der herrlichen Weissagung, welche aus Jerem. 31. Kap. 8. und 10. unseres Briefes anführen und aus Hagg. 2. Kap. 12., bedarf keiner weitern Rechtfertigung.

Hiermit gehen wir denn zu den typischen Weissagungen des A. T. über. Wir werden hier zuvörderst darlegen, in welchem Sinne wir dergleichen anerkennen, sodann zeigen, daß auch die heiligen Männer des N. T. das A. T. typischer Weise citiren, endlich untersuchen, in welchem Sinne die neu-

---

*) Sehr beachtenswerth sind die Bemerkungen, welche über diese Weissagung Hengstenberg in der Christol. I. S. 91—93. giebt und Sack in der Apologetik S. 243. Dies letztere Buch verdient überhaupt von dem Ausleger des A. T. ernstliche Beachtung.

testamentlichen Schriftsteller jene typischen Weissagungen für inspirirt gehalten haben.

Typen und typische Weissagungen in einem gewissen Sinne werden alle diejenigen anerkennen, welche zu einer organischen Ansicht der Geschichte gelangt sind, wie auch die oben angeführte Stelle aus Billroths Kommentar ausspricht. Die physiognomische Familienähnlichkeit aller großen Geister bewährt sich auch hier, indem die tieferen Männer der verschiedensten Zeit die Geschichte im Allgemeinen in jenem Sinne betrachtet haben. Dies ist es, was jener bekannte Ausspruch Baco's will: historia prophetiae genus est etc.; darauf bezieht sich das Wort von Novalis, «daß der höchste Sinn aller Geschichte der ist, wo ihre Ereignisse göttliche Gleichnisse an die Menschheit werden»; und das von Hamann: «die biblische Geschichte ist eine Weissagung, die durch alle Jahrhunderte in der Seele jedes Menschen erfüllt wird». Das N. T. lehrt uns das A. T. als eine σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν auffassen, und hierin liegt die Rechtfertigung für Sachtypen, aber auch für Worttypen. Nicht nur der äußern Erscheinung nach ist der Mann im Kinde präformirt, auch die Aussprüche des Kindes werden vielfach zu Weissagungen auf das werden, was der Mann seyn wird. Lebt unter der Verpuppung des A. T. die Psyche des N. B., so wird sie auch dann und wann sich lebendig regen. Sind die alttestamentlichen Zustände äußere Vorbildungen dessen, was geistig in Erfüllung gehen sollte, so werden auch die in jene Verhältnisse gestellten Männer Aussprüche thun, welche in höherem Sinne an den Repräsentanten des N. B. in Erfüllung gehen. Den typischen Charakter der Männer des A. B. erkennt dieser selbst am deutlichsten an, wenn der Messias den Namen des andern David führt (Jerem. 30, 9. Ezech. 34, 24. 37, 24. 25. Hos. 3, 5.). Von diesem Gesichtspunkte aus wird denn auch Niemand Anstand nehmen können, einen typischen Charakter vieler Aussprüche des A. T. zuzugeben. Nur wird hier noch die Divergenz entstehen, die wir schon oben berührten, ob nämlich solche typische Aussprüche und wohl auch die direkten messianischen Weissagungen bloß als das natürliche Resul-

tat der präformirenden Natur der alttestamentlichen Institute und Geschichte anzusehen seien, oder ob man sie vielmehr als besondere, momentane Erleuchtungen der prophetischen Männer anzusehen habe. Wir nehmen keinen Anstand, solche besondere momentane Erleuchtungen der prophetischen Männer des A. B. zuzugeben. Solchen Formeln wie: «der Geist des Herrn, oder die Hand des Herrn kam über mich», liegt unbestreitbar Wahrheit zu Grunde. Es hat besondere Momente der Erhebung bei den Propheten gegeben, in denen sie über ihr gewöhnliches Bewußtseyn hinausgesetzt wurden. Dabei glauben wir indeß behaupten zu müssen, daß die Frage: ob die Weissagungen Resultate der geschichtlichen Zustände Israels oder momentane Inspirationen seien, nicht als ein Entweder — Oder hinzustellen ist. Der Dichter, der in einer vielbewegten Zeit dem Geisteswehen seiner Zeit Worte giebt, bedarf ja gewiß der besondern dichterischen Aufregung, nichts desto weniger sind seine Klänge aus der Substanz seiner Zeit hervorgegangen. So auch ist es mit den Propheten. Israel in allen seinen Institutionen und in seiner Geschichte ist eine Weissagung auf die Zukunft, und wo die einzelnen Propheten weissagen, da hat der weissagende Geist, der in der Substanz des Volkes lebt, sich selbst zusammengefaßt; gleichwie bei einem geistreichen Schriftsteller seine einzelnen großen Gedanken wie Lilien auf dem Wasserspiegel boden- und wurzellos dazustehen scheinen und dennoch von einem gemeinsamen Boden getragen werden, so sind auch die einzelnen Propheten des Volkes Gottes nicht als sporadische Manifestationen des göttlichen Geistes aufzufassen, sondern wurzeln in einem gemeinsamen Boden, nämlich in der weissagenden Substanz des Volkes selbst und seiner Anstalten. Dies haben wir im Allgemeinen von den Weissagungen gesagt und haben dabei vornehmlich die direkten Weissagungen im Auge gehabt. Schon bei diesen, noch vielmehr aber bei den typischen erkennen wir indeß einen graduellen Fortschritt an, so daß der momentane Einfluß des Geistes mehr oder weniger stark zu denken ist, je nachdem das Geweissagte mehr oder weniger über die alttestamentliche Stufe hinausgreift. Das als typisch citirte Psalmwort: «der Eifer

um dein Haus hat mich gefressen», bedarf keiner Annahme einer besondern geistigen Erhebung des Dichters, um es zu erklären, während ein solches Wort, wie die kühnen Hoffnungen, mit denen Ps. 22. schließt, daß die Verherrlichung des leidenden theokratischen Königs von allen Völkern der Erde werde anerkannt und von Kind zu Kindeskind werde erzählet werden, oder das über den alttestamentlichen Standpunkt weit hinausgreifende Wort des Psalmisten Ps. 40, 7. 8., daß an die Stelle der Thieropfer das Selbstopfer treten werde, nur auf besondere Inspiration zurückzubeziehen sind. So bildet sich uns denn, obwohl nur mit fließendem Gegensatze, ein Unterschied solcher typischen Weissagungen, welche das unbewußte Resultat alttestamentlicher Zustände sind und solcher, bei denen besondere Inspiration mitwürkt.

Wenn wir uns vorgenommen haben, zweitens zu zeigen, daß Christus und die Apostel würklich typische Weissagungen anerkennen, so ist diese Beweisführung insbesondere gegen diejenigen gerichtet, nach denen die Citate, die sich im N. T. finden, mit absoluter Willkühr und Verkennung des historischen Zusammenhangs hier und daher aus dem A. T. herausgerissen seyn sollen. Für denjenigen, welcher die rabbinische Hermeneutik kennt, bedarf es keines Beweises, daß dieselbe einen Doppelsinn anerkennt, vermöge dessen ein und derselbe Ausspruch einmal getreu im Sinne des historischen Zusammenhangs, das andere Mal nach irgend einer darin liegenden ὑπόνοια erklärt wird. So würde man denn also auch dann, wenn man den Erlöser und seine Apostel ausschließlich aus der Bildungsstufe der Rabbinen begreifen will, da, wo ihre Anwendungen alttestamentlicher Stellen nicht zu dem Zusammenhange derselben passen, nicht sofort sagen dürfen, sie hätten das Alte Testament falsch ausgelegt, sondern nur, daß sie mit Unrecht hinter dem unmittelbaren, historischen Sinne eine weitergehende Beziehung aufgesucht haben. Auch derjenige Schriftsteller, welcher die rabbinische Behandlung des Alten Testamentes lieber von ihrer Schatten- als von ihrer Lichtseite darstellt, Döpke, erklärt, wie es scheint, fast widerwillig, S. 157.: «Zuweilen

läßt es sich würklich nicht verkennen, daß damit weiter nichts gesagt werden soll, als daß ihre Worte (der Schrift) recht eigentlich auf diese Person oder diese Begebenheit passen». — Wir haben aber auch noch in Bezug auf eine andere Klasse von Auslegern die Berechtigung der Annahme von typischen Anführungen des A. T. im N. T. zu erweisen, nämlich gegen diejenigen, welche der Beweiskraft der Weissagung zu viel zu vergeben meinen, wenn sie die Beziehungen Christi oder der Apostel aufs A. T. nur als typische gelten lassen sollen. So ist, wie wir schon erwähnten, Stuart ein entschiedener Gegner typischer Weissagungen, und auch Hengstenberg hat am Anfange weniger von dieser Interpretationsart wissen wollen, als es gegenwärtig der Fall zu seyn scheint. — Bleiben wir beim Erlöser selbst stehen, so glauben wir es außer allen Zweifel setzen zu können, daß er bei seiner Behauptung: das A. T. lege von ihm Zeugniß ab, dasselbe vorzüglich von seiner typischen Seite gefaßt habe. Wenn es Luc. 24, 27. 44. 45. heißt, daß der Erlöser seinen Jüngern aus Moses und allen Propheten die Nothwendigkeit seines Leidens und seiner Verherrlichung nachgewiesen habe (vgl. Apg. 13, 29. 17, 3. 1 Kor. 15, 4. 1 Ptr. 1, 11.), wo hätte er diese Stellen hernehmen sollen ohne typische Auslegung? Sollte nicht für die Art, wie der Herr hierbei verfahren sei, Joh. 3, 14. einen deutlichen Fingerzeig geben? Zwei merkwürdige hierher gehörige Stellen, welche in dieser Rücksicht noch nicht zur Sprache gebracht sind, finden sich Mtth. 11, 14. u. Marc. 9, 13. in welcher letztern es heißt: *ἀλλὰ λέγω ὑμῖν, ὅτι καὶ Ἡλίας ἐλήλυθε, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἐθέλησαν, καθὼς γέγραπται ἐπ᾽ αὐτόν.* Zuvörderst zeigen diese Stellen, daß der Erlöser das, was Mal. 4, 5. vom Elias gesagt war, typischer Weise von Demjenigen erklärte, welcher im N. B. im Geiste des Elias auftrat, Luc. 1, 17. Ja ich weiß nicht, ob man nicht durch den ganz eigenthümlichen Zusatz Matth. 11, 14. *εἰ θέλετε δέξασθαι* zu der Vermuthung berechtigt sei, der Erlöser habe hiermit erklären wollen, daß jene alttestamentliche Weissagung überhaupt nicht an ein bestimmtes Individuum gedacht habe, sondern nur an die Kraft der Buße, wel-

che der Predigt des Glaubens vorausgehen müsse, so daß der Sinn der sonst nicht vorkommenden Formel etwa der wäre: «sucht ihr denn in einem bestimmten Individuum die Erfüllung jenes Wortes, nun so sehet den Täufer als den an, der damit gemeint war». Noch auffälliger sind in der Stelle bei Markus die letzten Worte: καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν. Was steht von den Leiden des Täufers im A. T.? Kann man sich überreden, daß Christus irgend eine prophetische Stelle aus dem Zusammenhange herausgerissen und gerade auf den Täufer bezogen habe? Unerklärlich bleiben diese Worte, sobald man nicht zugesteht, daß Christus, **insofern in dem Täufer die Idee des Elias sich realisirte**, auch die Leiden des alttestamentlichen Elias als typische Weissagung auf sein Abbild angesehen habe.*) Durchaus analog dem hier beobachteten Verfahren Christi ist es nun, wenn er Joh. 13, 18. und 15, 25. sagt, daß jene Worte aus Ps. 69. an ihm in Erfüllung gegangen seien, oder wenn er Luc. 22, 37. die Worte καὶ μετ' ἀνόμων ἐλογίσθη als ein γεγραμμένον betrachtet, was an ihm noch in Erfüllung gehen soll (doch s. über Jes. 53. Beil. II.). Auch in jenem letzten Ausruf am Kreuz: Ἠλὶ, Ἠλὶ, λαμὰ σαβαχθανί, wird man eine solche typische Beziehung anzunehmen haben — nicht als ob den Erlöser die seine eigene Lage mit der Davids vergleichende Reflexion auf diese Worte geleitet hätte, sondern indem mit der Erinnerung an diese Worte zugleich das Bewußtseyn von ihrem vorbildlichen Charakter hervortrat. Und zwar erhalten alle typischen Beziehungen dieser Art erst ihre volle Bedeutung, wenn jene alttestamentlichen Frommen ebenso wie die

*) v. **Meyer** bemerkt zu d. St.: „vorbildlich in der Geschichte des würklichen Elias". Eine sehr interessante Parallele bietet **Hegesippus** dar, wo er bei **Eusebius** hist. eccl. 2, 23. von Jakobus dem Gerechten erzählt. Nachdem er nämlich vorher gesagt, daß er vorzugsweise die Namen ὁ δίκαιος, περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη erhalten, setzt er hinzu: ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι περὶ αὐτοῦ. Wo haben aber je von diesem Jakobus die Propheten geweissagt? Allein **Hegesippus** sagt später, daß an diesem Jakobus das Wort Jes. 3, 10. erfüllt worden: ἄρωμεν τὸν δίκαιον, und meint also, daß, was die Propheten von den Gerechten überhaupt gesagt, in dem Jakobus sich eminenterweise realisirt habe.

neutestamentlichen als Glieder eines und desselben mystischen Christus betrachtet werden, der sich durch die Geschichte hinzieht.

Allerdings wird durch diese Ansicht von den Weissagungen der Begriff derselben, weil organischer und geistiger, so auch flüssiger, als ihn ein starrer Supranaturalismus wünscht. Es läßt sich indessen auch überzeugend darthun, daß weder der Erlöser selbst noch die Apostel von einem so starren Weissagungsbegriffe ausgegangen sind, wie ihn ein allzu materialistischer Supranaturalismus aufgestellt hat.*) Dieser geistigere Weissagungsbegriff zeigt sich namentlich auch darin, daß ein und dasselbe Wort der Verheißung mit Freiheit auf mehrfache und verschiedene Erscheinungen angewendet wird, sobald nur dieselben unter Einen Begriff gehören. Die Weissagung des Jesaias vom «Lichte der Heiden» findet der greise Symeon Luc. 2, 32. in dem Jesuskinde erfüllt; Paulus aber im Bewußtseyn, daß die Apostel die Träger jenes Lichtes sind, findet ihre Erfüllung in den Aposteln, Apg. 13, 47. Wenn Petrus Apg. 2, 17—21. den Ausspruch des Joel von der Ausgießung des Gottesgeistes für am Pfingstfeste erfüllt erklärt, so war sicherlich nicht seine Meinung, daß jenes prophetische Wort sich auf dieses Ereigniß allein bezogen habe; ging ja doch das, was V. 19. 20. von Naturerscheinungen spricht, damals im eigentlichen Sinne gar nicht in Erfüllung. Sicherlich hat Petrus das Wort des Joel auf dieselbe Weise angeführt, wie er das Wort Christi βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύ-

*) Nur Wenige sind noch übrig, welche den Weissagungsbegriff in der alten Starrheit festhalten. Selbst in Volksbüchern wie in der Bibelerklärung für gebildete Nicht-Theologen von Otto von Gerlach findet sich zu Matth. 2, 16. folgende sehr ideal gehaltene Fassung des Weissagungsbegriffes: „Das Wort erfüllen in diesen und ähnlichen Stellen hat nicht den Sinn, als ob die angeführten Prophetenworte eine Weissagung enthielten, die bloß in dem vorliegenden Falle eingetreten wäre. Vielmehr enthält jeder göttliche Ausspruch einen Gedanken, der erfüllt wird, wenn dasjenige würklich wird, was er aussagt, in kleinerem oder größerem Maaße. So werden daher alle Aussprüche Gottes, die sämmtlich in gewissem Sinne Weissagungen sind, so lange das Reich Gottes noch nicht erschienen ist, stufenweise immer herrlicher erfüllt und jede erstmalige Erfüllung, wie hier am Volke Israel, ist ein Vorbild einer späteren.“

ματι ἁγίῳ bei der Ausgießung des Geistes über den Kornelius (Apg. 11, 16.) erwähnt; daß der Erlöser diese Verheißung zunächst auf die Apostel bezogen, war dem Petrus gewiß bewußt, aber in einer andern Erscheinung, welche mit der Ausgießung des Geistes über die Apostel in Einen Begriff zusammenfällt, realisirte sich das Wort des Herrn aufs Neue. So auch bei jenem Ausspruche des Jesaias über die Verhärtung des Volks. Viermal wird derselbe im N. T. bei verschiedenen Veranlassungen angeführt Mtth. 13, 14. Joh. 12, 40. Apg. 28, 26. Röm. 11, 8. — und selbst vor Einwohnern der Insel Thule hätten die Apostel nicht Bedenken getragen zu sagen: πληροῦται ὑμῖν τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ προφήτου, sobald die Gemüthsbeschaffenheit derselben mit der, auf welche sich Jesaias bezieht, in Einen Begriff zusammengefallen wäre. Auch auf 1 Petr. 1, 25. wollen wir noch in dieser Hinsicht verweisen, wo der prophetische Ausspruch: τὸ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα frischweg auf das Evangelium gedeutet wird mit den Worten: τοῦτο δέ ἐστι τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς. Die Freiheit, welche in diesen Fällen hinsichtlich der Beziehung der alttestamentlichen Worte stattfindet, findet auch zugleich in Betreff der Form der Citate statt, wenn Christus Joh. 6, 45., um zu belegen, daß der Vater innerlich die Menschen belehre, das prophetische Wort: ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ, mit einem ganz allgemeinen ἔστι γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις anführt. Ein gleicher Fall findet Joh. 7, 38. statt. Alle diese Beispiele lassen sich auch mit ins Gebiet der typischen Weissagung ziehen, insofern in dem ursprünglichen Faktum, auf welches das alttestamentliche Wort sich bezieht, jene andern Fälle, in denen es angewendet wird, subsumirt und vorgebildet sind. Ganz auf dieselbige Weise verfährt auch mit einem Worte des Heilandes selbst Johannes, wenn er Kap. 18, 9. sich mit einem ἵνα πληρωθῇ auf Kap. 17, 12. zurückbezieht, wo doch nur von einem geistigen Verlorengehen die Rede war. Hat nun aber Johannes gemeint, daß der Heiland mit seiner Rede auch das Faktum bezielte, auf welches er sie bezog, oder wollte

er nur sagen, daß des Heilandes Wort auch in dieser Hinsicht sich als wahr bewährt habe?

Es leitet uns dieses zur Erwägung der dritten Frage, die wir uns aufgeworfen haben: welches nämlich die Ansicht Christi und der Apostel von der Inspiration der Weissagung überhaupt und insbesondere solcher typischer Parallelen gewesen sei? Unmittelbar nach einem Citate dieser Art sagt Paulus Röm. 15, 4., gleichsam um es zu rechtfertigen, daß «alles, was im A. T. geschrieben, zur διδασκαλία der Christen geschrieben sei», und übereinstimmend damit erklärt 2 Tim. 3, 16., daß jede theopneustische Schrift auch zur διδασκαλία, zum ἔλεγχος u. s. w. diene. 1 Kor. 10, 11. setzt Paulus, nachdem er die in der Schrift beschriebenen göttlichen Strafgerichte erwähnt hat, hinzu, daß auch dieses zu unserer νουθεσία aufgezeichnet sei. Diese Erklärungen — in denen indessen keine specielle Rücksicht auf Weissagungen stattfindet — deuten nicht darauf hin, daß in den alttestamentlichen Stellen die Fälle, in denen sie angewendet werden, besonders vom göttlichen Geiste intendirt seien, sondern nur auf unsere Berechtigung, sie in allen den Fällen anzuwenden, wo sie zur Lehre und Ermahnung angewendet werden können. Es finden sich indeß auch andere Aussprüche, die auf die Annahme einer besondern Intention Gottes bei der alttestamentlichen Stelle hindeuten. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht 1 Kor. 9, 9. 10. Während nämlich der Apostel 1 Tim. 5, 18. das alttestamentliche Wort βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις bloß wie eine lehrreiche Parallele anführt und es dem Leser überläßt, durch einen Schluß a minori ad majus sich die Lehre abzuleiten, daß noch vielmehr der menschliche Arbeiter des Lohnes werth sei, scheint er in der Stelle des Korintherbriefes mit der Frage: «Liegen denn etwa Gott die Ochsen am Herzen, oder hat er dieses allerdings um unsertwillen gesagt?» andeuten zu wollen, daß Gott allerdings dabei schon die Intention gehabt habe, daß der Ausspruch auf menschliche Arbeiter angewendet werde, ja noch mehr, es sieht sogar danach aus, als ob nach göttlicher Absicht die Ochsen eigentlich gar nicht gemeint seien. Solche Interpreten wie den Hieronymus brachte diese

kühne Argumentation daher auch so außer Fassung, daß sie würklich das liebe Rindvieh aus der Providenz Gottes ausschließen zu müssen glaubten. Ich meine indessen, daß man hier den Apostel nicht zu massiv fassen müsse. Er will gewiß auch in dieser Form des Ausspruchs nichts anderes sagen, als was er 1 Tim. 5, 18. sagt. Das πάντως allerdings drückt nichts anderes aus, als daß mit noch viel größerem Rechte der Ausspruch auf Menschen angewendet werde. Dies nun muß man ihm auch zugestehen, denn da die arbeitenden Thiere mit den arbeitenden Menschen in Einen Begriff zusammenfallen und der arbeitende Mensch an sich höher steht, so kann man allerdings sagen, der Ausspruch gelte mit noch größerem Recht vom Menschen. Man wird demnach gewiß in des Apostels Sinne verfahren, wenn man vor τῶν βοῶν ein μόνον ergänzt, welches, wenn man eine Doppelfrage annimmt, auch entbehrt werden konnte.*) — Ein anderer Fall, wo bei einem anscheinend zufälligen Ausspruche auf eine von Gott intendirte ὑπόνοια hingewiesen wird, ist Joh. 11, 51. Hier etwas Providenzielles anzunehmen, widerstrebt auch unserem Volksbewußtseyn nicht. Auch wir pflegen ja, wo ein zufällig hingeworfenes Wort durch die Wendung der Ereignisse einen bedeutungsvollen Inhalt erhält, zu sagen: «merkwürdig, daß er sich gerade so ausdrücken mußte!».**) — Bei direkten Weissagungen haben ohne Zweifel die Apostel ebenso wie Christus selbst (Matth. 22, 43.) ein λέγειν ἐν πνεύματι angenommen (1 Ptr. 1, 11. 2 Ptr. 1, 21.). In allen den bisher besprochenen Fällen aber, welche in das typische Gebiet gehören, meine ich, daß es sich folgendermaßen verhalten haben möge. Hamann sagt: «Gott hat so viele Wunder gethan, damit wir nichts mehr für Natur erkennen sollen».

*) Es ist nämlich unrichtig, diesen Ausspruch als zwei abgesonderte Fragen zu nehmen; man hat, wie auch Lachmann thut, hinter θεῷ bloß ein Komma zu setzen.

**) Ein Beispiel entgegengesetzter Art, wo der Apostel ausdrücklich zu erkennen giebt, daß seine Deutung der alttestamentlichen Stelle nicht intendirt gewesen sei, giebt Eph. 5, 32., wenn man das ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστόν (ἐγώ absichtlich herausgestellt) erklärt: „ich meinerseits sage diesen Ausspruch in Bezug auf Christum".

Gleichwie nun dem Bewußtseyn des religiösen Menschen im Reiche der Natur Gottes Walten überall erscheint, da aber, wo einerseits seinem beschränkten Blicke der Zusammenhang zwischen Ursache und Würkung sich verdeckt, und andererseits das teleologische Moment vorzugsweise hervortritt, vorzugsweise: so geschieht es auch bei der Geschichte. Natur und Geschichte haben ihre lichten Stellen, wo man den hinter dem Vorhange waltenden Geist besonders ansichtig wird. Und so, meinen wir denn, wird auch bei den Aposteln das Bewußtseyn einer göttlichen Intension bei den typischen Parallelen mehr oder weniger hervorgetreten seyn, je nachdem die Gegenstände der Uebereinstimmung bedeutungsvoller, der weise Endzweck augenscheinlicher, der Zusamenhang von Ursache und Würkung aber verborgener waren. So wie wir indeß den Alltäglichkeiten der Natur gegenüber am Ende sagen: «es ist Alles Wunder», ebenso den Zufälligkeiten der Geschichte gegenüber: «es ist Alles Absicht!» — Dies Resultat über die Ansicht der Apostel von der Inspiration der typischen Weissagungen kommt denn im Wesentlichen mit dem überein, was wir oben als unsere eigene Ansicht aufgestellt haben.

Fragen wir uns nun, welche Stellen des N. T. und insbesondere unsers Briefes in diese bisher besprochene Klasse der typischen Weissagungen gehören, so wird nach dem, was bisher erörtert worden, klar seyn, daß der Unterschied zwischen typischer Weissagung und zwischen Anlehnung und Anwendung nur ein fließender ist. Jede Anlehnung und Anwendung setzt eine Parallele voraus. Der Unterschied zwischen diesem Gebiete und dem der typischen Weissagung besteht darin, daß bei der Anwendung der Schriftstellen die Annahme einer von Gott intendirten ὑπόνοια gänzlich hinwegfällt, und die Parallele mehr vom Autor genommen, als von Gott gegeben ist. Im kirchlichen Sprachgebrauch fand daher auch ein Schwanken in Bezug auf die Ausdrücke ἀλληγορία und θεωρία oder τροπολογία statt. Nach strenger Fassung war θεωρία oder τροπολογία nur moralische Ausbeutung; da indessen diese öfters allegorisch verfuhr, so wurde sie auch mit unter die ἀλληγορία begriffen, so wie andererseits die ἀλλ-

ηγορία auch θεωρία genannt wurde. Daher auch schon unter den Alten das Buch des Diodor von Tarsus mit dem fragenden Titel: τίς διαφορὰ θεωρίας κ. ἀλληγορίας; *) So wird es zweifelhaft seyn, ob die Anführung Joh. 2, 17. (Apg. 1, 16.) in das Gebiet des Typus oder der bloßen Anwendung gezogen werden soll. Wie der Apostel zu seiner Anführung kam, zeigt deutlich die Formel ἐμνήσθη; das A. T. stand jenen Männern lebendig vor der Seele, sie citiren ja größtentheils — wie Einige meinen, selbst überall — aus dem Gedächtnisse, und in dem kleinen Umfange der paulinischen Briefe finden sich nicht weniger als 73 alttestamentliche Citate; tritt ihnen nun ein Ereigniß entgegen, welches mit dem alttestamentlichen Faktum unter einen Begriff zusammenfällt, in dem es sich abspiegelt, so gehen sie auf den Ausspruch der Schrift zurück, und ob ihre Anführung in ihrem eigenen Sinne Anwendung sei oder typische Weissagung, bestimmt sich, wie wir vorher erörterten, eben danach, ob der Charakter und die Bedeutung des Ereignisses mehr oder weniger Anlaß dazu giebt, eine göttliche Intention bei dem alttestamentlichen Ausspruche vorauszusetzen. Aus dem übrigen N. T. werden wir außer den vorherbesprochenen noch folgende Stellen als typische Anführungen betrachten dürfen: Matth. 2, 15. 18. 27, 9. 35. Joh. 3, 14. 19, 24. 36. Apg. 1, 20. 2, 27—31.**) — Aus un-

---

*) In neuester Zeit hat Lengerke in dem Buche de Ephraemi Syri arte hermeneutica die Bedeutung des Wortes θεωρία untersucht und gegen Ernesti und Münter gestritten, welche es gleich τροπολογία nehmen, in welchem Sinne es gewöhnlich, wenngleich allerdings nicht überall vorkommt.

**) Die Art, wie in dieser Stelle Petrus den 16ten Psalm auslegt, könnte in der That dazu dienen, daraus zu erweisen, daß auch jene Psalmen, in welchen der Sänger in der ersten Person von sich spricht, von den Aposteln als direkte Weissagungen seien angesehen worden. Hat nicht der Apostel, kann man sagen, hier ausdrücklich erklärt, daß jene Psalmworte sich auf David gar nicht beziehen können? Allerdings. Wenn er nun aber sagen wollte, daß der den Sänger beseelende göttliche Geist ihn gerade hier mit einer so überschwenglichen Hoffnung beseelte, die an ihm gar nicht in Erfüllung gegangen sei, hätte er sich dann nicht ebenso ausdrücken müssen? Dies wird man nicht in Abrede stellen können, und kann man dies nicht, so kann auch jene Auslegung des Petrus nicht zu einem Gegen-

jenem Briefe zählen wir mit Bestimmtheit hierher die Anführung aus Ps. 22. in Kap. 2., aus Ps. 40. in Kap. 10. und dann mit minderer Gewißheit die aus Ps. 8. in Kap. 2., aus Jes. 8, 17. 18. ebendaselbst und aus Ps. 97. und 102. in Kap. 1. Daß der 22. Psalm vorzugsweise unter die typisch-messianischen gezählt wird, ist nicht nur durch die mehrfachen Erfüllungen der Details desselben gerechtfertigt, sondern auch durch den weit über den damaligen Standpunkt Davids hinausgreifenden und bei streng historischer Fassung fast unbegreiflichen Schluß desselben. Fast noch merkwürdiger ist

beweise gebraucht werden. Es ist dann vielmehr anzunehmen, daß David im Moment der Erhebung, ἐν πνεύματι, was Gott an den Frommen thue, in überschwenglichen Worten aussprach, welche aber seinen historischen Standpunkt weit hinausreichten und sich nur an dem Frommen κατ' ἐξοχὴν erfüllten. In der Annahme einer solchen besondern Erhebung des Psalmsängers bei Psalm 16. kommen uns auch die neuesten Interpreten der Psalmen entgegen. Schon de Wette hat in den Schlußworten von Ps. 17. die christliche Auferstehungslehre gefunden; der neueste Erklärer, Ewald, sagt, daß in unserm Psalm sich auf „eine noch merkwürdigere Weise" der Auferstehungsglaube heraus ringe: „Die Hoffnung V. 9—11. ist um so weit höher als die, womit Psalm 17. schloß, als dieser ganze spätere Psalm höher steht; die Wahrheit hat sich aus dem Keime, worin sie dort noch verschlossen liegt, hier zur Blüthe völlig entfaltet, und es giebt schwerlich einen schönern, klarern Ausspruch über alle Zukunft des einzelnen Menschen als hier". Steht nun dieser Ausdruck so hoher Erwartungen in diesem Psalm vereinzelt da, so ist dies ja eine Gewähr dafür, daß er ἐν πνεύματι gesungen sei. — Daß Petrus seine Beweisführung nur auf die LXX. gründe und διαφθορά eine unrichtige Uebersetzung von שַׁחַת sei, ist bei dem vorliegenden Zwecke uns gleichgültig. Indeß sei doch bemerkt, daß nach der gangbaren Ansicht jener galiläische Fischer erst auf seinen Missionsreisen das Griechische gelernt hat, und daß er schon deshalb jene Rede am Pfingstfeste nicht in griechischer, sondern in aramäischer Sprache halten mußte. Ist dies der Fall, so muß entweder שַׁחַת damals auch in Palästina im Sinne von „Verwesung" genommen worden seyn, wie es denn auch der chaldäische Psalmübersetzer genommen zu haben scheint, oder sein Beweis hatte auch bei der Bedeutung „Grube" Geltung. Jedoch steht wohl die gangbare Ansicht, daß jene Rede in chaldäischer Sprache gehalten worden sei, nicht sicher, schon deshalb nicht, weil die Mehrzahl der Zuhörer aus ausländischen Juden bestand. Es ist daher zu berücksichtigen, was ich in der Einleitung über den Gebrauch des Griechischen bei ausländischen Juden gesagt habe, und die Interpretation des Apostels wird einer andern Art der Rechtfertigung bedürfen.

Psalm 40. Derselbe König, welcher erst dem mosaischen Opferkultus im ganzen Umfange sein Recht verschafft hatte, spricht aus, daß er den wahren Sinn des Gesetzes durchschaue, welches nicht äußerliche Opfer fordere, sondern Selbstopfer. Als typische Weissagung und zugleich als Anlehnung für den eigenen Gedanken des neutestamentlichen Verfs. betrachtet den Psalm auch Schleiermacher in der Predigt: «das vollendende Opfer» über Hbr. 10, 12. (in der 5ten Pred. der 7ten Sammlung): «Unser Vf. fängt damit an, daß er als bezüglich auf die Erscheinung des Erlösers in dieser Welt Worte des A. T. anführt, die der Erlöser gleichsam selbst müßte gesprochen haben bei seinem Eintritt in diese Welt». Den 8ten Psalm hat unser Verf. vielleicht ebenfalls typisch genommen, veranlaßt durch den Ausdruck παρ' ἀγγέλους. Berücksichtigen wir zumal, worauf erst die neuesten Psalmerklärer aufmerksam machen, daß dieser Psalm auf die Schöpfungsgeschichte und den ursprünglichen Zustand des Menschen Rücksicht nimmt, so scheint die typische Auffassung noch mehr gerechtfertigt, insofern nämlich Christus der zweite Adam ist, in welchem die ursprüngliche Bestimmung des Menschen vollendet wird. Indessen hat der Vf. den Ausspruch in der Form einer Anlehnung ausgeführt. — Was die drei übrigen Citate betrifft, so kann man sie zwar auch in die Klasse der typischen ziehn und wird sich dann etwa so darüber erklären müssen, wie es de Wette in der erwähnten Abhandlung gethan hat.*) Aber wiewohl man auf diese Weise jene Anführungen recht-

*) Ueber die symbolisch-typische Lehrart des Briefes an die Hebräer S. 16.: „Der theokratische König und der Messias verhalten sich zu einander wie Abbild und Urbild, und umgekehrt Jehovah und der Messias wie Urbild und Abbild, und was von dem Einen gilt, gilt auch von dem Andern. Jehovah war der unsichtbare König der Theokratie, und dessen Stellvertreter der würkliche, jedesmalige König der Israeliten; zwischen beiden, das Unsichtbare und Sichtbare verknüpfend, steht der Messias, als Gott und Mensch zugleich. Von den gewöhnlichen Königen unterscheidet er sich dadurch, daß er den Willen Gottes vollkommen verwürklichte, dem sie nur unvollkommen dienten, und die Menschheit vergöttlichte; und von Jehovah dadurch, daß er das göttliche Würken auf der Erde, das im Verhältniß Jehovahs zu seinem Volke nur in

fertigen kann, so tragen sie doch mehr als irgend andere den Anschein der Willkühr an sich. Das Citat aus Ps. 97. möchte sich noch rechtfertigen lassen, da dieser Psalm auf die Zeit hinblickt, wo das Reich Gottes durch den Messias auf der Erde verbreitet seyn wird. Die anderen Anführungen lassen sich indessen kaum rechtfertigen, wenn man sie für mehr als bloße Anwendung nimmt. Dann entsteht nun freilich das Bedenken, daß doch der Vf., wie es den Anschein hat, durch jene Citate des ersten und zweiten Kapitels Beweise führen will. Kann man sich indessen nicht entschließen, jene Citate sämmtlich als direkte Weissagungen anzusehen, so scheint es überhaupt mit den Beweisführungen mißlich zu stehen. Sowohl supranaturalistische Theologen der ältern Schule, als rationalistische werden fragen: was sich denn am Ende durch bloße Parallelen beweisen lasse? Man erwäge jedoch, daß dieser Einwand weit greift. Wenn wir nämlich nicht nur zugeben müssen, daß manche Anführungen der Apostel, wie z. B. Joh. 19, 36., doch unzweifelhaft bloß typischer Art sind, sondern daß doch auch die alttestamentlichen Stellen, welche dem Erlöser vor Augen standen, wenn er Joh. 5, 46. auf Moses verweist, und wenn er Luc. 24, 27. und 44. 46. aus dem Umfange des A. T. sein Leiden und seine Auferstehung darthut, wenigstens zum größten Theil nur typisch gewesen seyn können, so muß man entweder auch ihm zur Last legen, sich unpassender Beweise bedient zu haben, oder muß ebenso wie dem Begriff der Weissagung (s. oben S. 18.) auch dem des Beweises eine weitere Ausdehnung geben. Man muß nämlich allerdings zugestehn, daß auch die Parallele in das Gebiet des Beweises im weitern Sinne mit hineingehört. Wie überzeugungskräftig sie sei, zeigt sich das nicht namentlich bei den Gleichnissen aus der Natur für die Erscheinungen des Geistesreiches, worüber wir S. 8. sprachen?

---

unvollkommenen Vermittlungen erkennbar war, zur vollen Erscheinung brachte, und die Gottheit vermenschlichte. Daher ist es klar, daß sowohl dasjenige, was im A. T. von den Königen als Statthaltern Gottes, als dasjenige, was von Jehovah, insofern er der sich offenbarende und vermittelnde Gott ist, ausgesagt wird, vom Messias gilt."

freilich wird sie allein immer noch nicht ausreichen, sondern vielmehr schon eine gewisse Anerkennung der zu bewährenden Sache voraussetzen, daher man ihr denn auch — streng genommen — mehr überredende als beweisende Kraft wird zuschreiben müssen. Was indeß die Fälle betrifft, von denen wir hier sprechen, so war ja auch würklich bei den Lesern bereits eine Anerkennung der höhern Würde Christi vorhanden, und da sie diese hatten, so weigerten sie sich gewiß nicht, die Beziehung solcher Stellen auf ihn zuzugeben, welche er auf sich anzuwenden die Berechtigung hatte. Auf diese Weise legt unser Verf. Kap. 13, 6. ohne Weiteres den Christen in den Mund, was sie berechtigt sind zu sagen. So überträgt der Täufer Joh. 1, 23., was Jesaias gesagt hatte, unmittelbar auf sich und spricht: «Ich bin die Stimme dessen, der in der Wüste ruft» u. s. w. So eignet sich, falls Jes. 61 Worte des Propheten sind, Christus ohne Weiteres das Wort desselben zu und richtet es an die Leute seiner Zeit: «Der Geist des Herrn ist über mir» u. s. w. Luc. 4, 18. Hieraus ergibt sich, daß denn auch der Unterschied zwischen dem Gebiete der Beweisführung mit typischen Stellen und der Anwendung nur ein fließender ist.

Wir gehen zur Anlehnung und Anwendung über. Wie wir schon sagten, so umfaßt dieses Gebiet solche Parallelen, bei denen der Verf. sich bewußt ist, die alttestamentliche Stelle beliebig anzuwenden. Die S. 15. angeführte Stelle aus Döpke möge hinreichen, zu zeigen, daß diese Anführungsweise auch bei den rabbinischen Theologen gangbar ist. Den Ausdruck Anlehnung bringen wir vorzugsweise da in Anwendung, wo auch die Form des Ausdrucks deutlicher zu erkennen giebt, daß das Citat nur Substrat für den eigenen Gedanken des Vfs. ist, wo es nämlich ohne alle Anführungsformel in die Rede verwebt wird, oder nachdem es mit einer Anführungsformel vorausgeschickt dem Einschlage (subtegmen) der eigenen Gedanken des Vfs. zum Aufzuge (stamen) dient. Dagegen nennen wir Anwendung im speciellen Sinne die Anführung von Parallelen mit einer Anführungsformel. Diese beiden Klassen werden wieder unter einander

Einfluß rabbinischer Bildung zurückführen, bei denen מדקדק d. i. minutiös zu seyn, zum Lobe des Interpreten gehört. Bei der Beantwortung dieses Vorwurfs müssen wir etwas weiter ausholen. Es tritt uns hier eine merkwürdige Divergenz alter und neuer Zeit entgegen. Während die ältern, besonders die lutherischen Interpreten, denselben Sinn, welchen alttestamentliche Citate im N. T. haben, im vollen Umfange auf dieselben in den alttestamentlichen Abschnitten übertragen, haben die neuern Interpreten seit Koppe den Mangel des hermeneutischen Taktes bei den Aposteln gerügt. Hierbei ist es dem Ausspruche Augustins schlimm ergangen, welcher vor Alters sagte: distingue tempora et concordabit scriptura. Dieser Spruch hat sich nämlich dem Anscheine nach, nicht bloß einfach, sondern doppelt falsch erwiesen, denn während jene alte Schule zu Augustins Resultate gekommen, indem sie sein Verfahren unterließen: non distinguendo tempora concordabat scriptura, befolgten die Neueren sein Verfahren, ohne doch zu seinem Resultate zu kommen: probe enim distinguendo tempora, non concordabat scriptura. Wo der Scharfsinn fehlt, sieht man nur Einerleiheit, wo der Tiefsinn fehlt, nur Diskrepanzen. Wo beim Interpreten die geistige Freiheit fehlt, da verschwinden alle Unterschiede zwischen A. und N. T.; wo die Freiheit ohne den Geist ist, da öffnet sich zwischen beiden eine gähnende Kluft, über welche keine philologisch-historische Gelehrsamkeit eine Brücke schlägt. Die Wahrheit in der Mitte giebt hier die pneumatische Interpretation, welche zwar dankbar den Nachweis des Unterschiedes aufnimmt, aber auch im Unterschiede der Beziehung die Einheit des Begriffs d. i. des Geistes, im Unterschiede des ῥῆμα die Einheit der διάνοια, nachzuweisen sich bestrebt. Allerdings ist es richtig, daß ein Paulus häufig Citate beibringt, wo das alttestamentliche dictum hinter der Fülle des neutestamentlichen factum, oder wo das neutestamentliche factum hinter der Fülle des alttestamentlichen dictum zurückbleibt. Wenn es von Abrahams Glauben an die ihm geschehene Verkündigung des Segens seiner Nachkommen heißt: «er sei ihm zur Gerechtigkeit

gerechnet worden», und Paulus daraus beweist, daß schon im A. T. die Glaubensgerechtigkeit gelehrt worden sei, so geht das neutestamentliche factum über das alttestamentliche dictum hinaus. Und wenn er andererseits zum Beweise, daß ja die Predigt des Evangeliums weit und breit erschalle, Röm. 10, 18. aus den Psalmen ἐξῆλθεν εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν anführt, so ist hier wieder der Umfang des alttestamentlichen dictum größer als der des neutestamentlichen factum. Wer jedoch um solcher Mißgriffe willen den Apostel bemitleiden wollte, daß ihm nicht vergönnt gewesen, bei dem seligen Herrn Domherrn Keil in Leipzig Hermeneutik zu hören, kann sich eine trübe Stunde ersparen, da zu befürchten steht, daß in diesem Falle jener Unterricht doch nicht angeschlagen hätte. Wenigstens hat bei Hamann, dem es vergönnt war, in dem gebildeten Preußen geboren zu werden, der Unterricht seines weiland wohlberühmten M. Kuntzen in sämmtlichen philosophischen Wissenschaften, also auch in der Hermeneutik, nicht sichtlich angeschlagen. Ich habe über die sogenannte rabbinische Hermeneutik, welcher Paulus folgt, bereits in dem Aufsatze in den Studien und Kritiken 1835. 2s Heft gesprochen, und will daraus nur das eine dictum Hamanns hier wieder anführen, weil es merkwürdigerweise nicht bloß eine so treffende Parallele zu paulinischer Art das A. T. zu benutzen abgiebt, sondern auch zugleich als Motto über Untersuchungen dieser Art zu setzen ist, indem es zusammenfaßt, was darüber zu sagen seyn dürfte: «Weil Moses das Leben ins Blut setzt, so gräult allen getauften Rabbinen vor der Propheten Geist und Leben, wodurch der Wortverstand als ein einzig Schooßkind ἐν παραβολῇ (Hebr. 11, 19.) aufgeopfert und die Bäche morgenländischer Weisheit in Blut verwandelt werden».*) — Wenn in irgend einer andern Hinsicht die Ab-

*) Erfahrung hat mich gelehrt, daß dieses Hamannsche dictum eines interpres bedarf; wie unwillkommen nun auch das Geschäft ist, Wein mit Wasser zu versetzen, so bleibt doch nichts anderes übrig, wenn der Wein sonst nicht genießbar ist, und so seien denn folgende Winke gegeben: „Vor Blut graut sich der Mensch, nach Moses ist aber im Blut das Leben; jüdische Rabbinen, welche im Blut nicht das Leben

hängigkeit der Apostel von der Bildung ihrer Zeit nachweislich ist, so gewiß am meisten in dieser ihrer Art, den Buchstaben zu premiren und aus Einzelheiten in der Form des alttestamentlichen Ausspruchs, auf welche unserer Ueberzeugung nach der Urheber desselben kein Gewicht legte, Beweisgründe und bedeutungsvolle Folgerungen abzuleiten. Man berücksichtige indessen wohl, wie viel auf die Art und Weise ankommt, wie diese Interpretation geübt wird. Es kommt nämlich dabei wesentlich darauf an, ob der Interpret irrt, insofern er aus dem ῥῆμα oder γράμμα ableitet, was nicht einmal κατὰ διάνοιαν oder κατὰ πνεῦμα darin liegt, oder insofern er das, was nur κατὰ διάνοιαν oder κατὰ πνεῦμα darin liegt, auch aus dem ῥῆμα oder γράμμα derselben eruiren will. Nur das Erstere verdient mißbilligenderweise den Namen **rabbinischer** Interpretation, und in diese Klasse gehört z. B. das weite Gebiet derjenigen kabbalistischen Interpretationen, von welchen das N. T. auch nicht eine Spur enthält, die nämlich aus dem Gebrauche und der Stellung einzelner Buchstaben oder

---

zu erkennen vermögen, grauen sich darum vor dem **Leben** in den Propheten (bekanntlich macht sich die Masse der jüdischen Schriftgelehrten mit den Propheten nicht viel zu schaffen, sondern immer nur mit der Thorah); ebenso die **getauften Rabbinen** in Bezug auf die **getauften Propheten**. Ihr Schooßkind ist der **Wortverstand**, nur diesen sehen sie in den Propheten und in diesem denn auch nur das materielle Blut, ohne das Leben darin zu ahnen. Wer aber Propheten verstehen und in dem anstößigen Blut das Leben finden will, der muß wie Abraham **sein Schooßkind opfern**, und zwar ἐν παραβολῇ in doppeltem Sinne: in „kühner Wagniß" und zugleich: „den Wortverstand als Parabel des Geistes fassend." So ist es bei allen Büchern morgenländischer Weisheit, so muß in ihnen überall das Wasser des **Wortverstandes** in das Blut des **Geistverstandes** umgesetzt werden, welches freilich nur ein mosaischer Zauberstab thun kann. Dieser Geistverstand **ist dann auch Blut**, aber nur solches, welches eben **mit dem Leben identisch ist**." — Wahrlich, man kann kein solches Wort des nordischen Magus lesen ohne den Gedanken an die Kathedralen alter Zeiten, die weit über das Land hinausragen und wo zugleich jede Thürpfoste mit ihren symbolischen Anagrammen den Beschauer Stundenlang aufhält — und wer ahnet, daß dieser mittelalterlich-christliche Rabbine mit dem aufgeklärten Moses Mendelssohn nicht nur in demselben Jahrhundert, sondern fast in demselben Jahre (dieser 1729, jener 1730) in die Welt getreten ist!

aus dem Zahlenwerthe der Buchstaben Geheimnisse ableiten, s. Einl. S. 91. Am nächsten würde solcher Willkühr die Beweisführung des Paulus Gal. 3, 16. kommen, wenn er daselbst, wie neuere Erklärer es behauptet haben, der Grammatik zum Trotz aus dem Singular σπέρμα geschlossen hätte, was nicht daraus geschlossen werden kann, hierüber vgl. den Anhang zu dieser Beilage. — Etwas ganz anderes aber ist es mit dem Premiren des Buchstabens im zweiten Falle. Es ist ja nämlich anerkanntermaßen gerade der Charakter des geistreich Gesagten, wenn der Interpret auch in der Form der Worte, welche ja der Natur gemäß nur die Erscheinung des Wesens des Gedankens seyn sollen, den Gedanken nachweist, nur daß er dabei nicht als Intention ansehen darf, was keine ist. Ja wir sind so nachsichtig, ihm dieses Lob des Geistreichen selbst dann nicht zu entziehen, wenn er anstreifend an jene kabbalistische Art — vorausgesetzt, daß es nur mit Geschick geschieht und im Bewußtseyn dessen, was er thut — der Sprache zum Trotz aus dem Worte preßt, was nur im Gedanken liegt. Ingeniosi videtur, sagt Cicero, vim verbi in aliud, atque caeteri accipiant, ducere posse. Man erinnere sich an die Etymologien der Stoiker und auch unserer neueren Philosophie, nach welcher meinen das bezeichnet, was eben nur mein und nicht das Allgemeine ist, aufheben conservando tollere, vor-stellen u.s.w. Eine solche Anführung des Apostels, wo er in das Wort legt, was eigentlich nur in der Sache liegt, und wo kein Verständiger Anstand nehmen wird, sein Verfahren im höchsten Grade geistreich zu nennen, ist jene Benutzung der Inschrift: ἀγνώστῳ θεῷ Apg. 17, 23. Man vgl. hierüber den Anhang zu dieser Beilage. Von derselbigen Art sind nun auch einige Ausbeutungen in unserm Briefe, vorzüglich die in Kap. 2, 9. 4, 4—10. 10, 5—10. 11, 13. Was unser Vf. κατὰ ῥῆμα aus diesen Stellen ableitet, liegt allerdings nicht im Worte derselben, wenn dieses streng nach seinem historischen Zusammenhange aufgefaßt wird, nichtsdestoweniger wird die Auslegung gezeigt haben, daß bei 4, 4—10. und 10, 5—10. die Anwendung κατὰ διάνοιαν den Sinn

der Stellen nicht verfehlt hat. Weniger läßt sich dieses bei Kap. 2, 9. und 11, 13. sagen. Was die Psalmstelle betrifft, so findet zwar der Hauptgedanke, auf den es ihm ankam, daß nämlich erst in Jesu das Ideal der Menschheit realisirt worden, darin würklich einen Anschließungspunkt; bei der Anwendung aber, die er von dem παρ' ἀγγέλους und βραχύ τι macht, hat ihn seine Uebersetzung irre geleitet, insofern ist die Stelle weiter unten in Erwägung zu ziehen. — Um die Deutung gründlich zu beurtheilen, welche Kap. 11, 13. von dem Ausspruche des Patriarchen gemacht wird, in dem er sein irdisches Leben eine Wallfahrt und Fremdlingschaft nennt, müßte man eigentlich weiter ausholen und auf eine vollständige Untersuchung eingehen, was die Erwartung jener Männer von dem Jenseits gewesen sei. Wir können hier nur einige Winke über diesen Gegenstand geben. Der Ausdruck «zu den Vätern versammelt werden» bezeichnet zwar eine Fortdauer nach dem Tode, aber keine selige. Sollte indeß nicht anzunehmen seyn, daß die am höchsten Stehenden unter den alttestamentlichen Frommen auch die Ahnung einer jenseitigen Seligkeit gehabt haben? Betrachten wir die Sache psychologisch, so wird man zugestehen: daß Männer von der Gesinnung eines Abraham geglaubt haben sollten, mit dem Tode sei Alles aus, ist gar nicht wahrscheinlich. Kommt überdies noch Christi Wort Joh. 8, 56. hinzu, so wird man nicht umhin können, dem Abraham irgend eine Erwartung einer messianischen Zukunft beizulegen. Es käme hier auf die Frage an, ob sich annehmen ließe, daß das, was erwiesenermaßen bis in die Zeit des Exils als Lehre bei den Israeliten nicht vorkommt, doch als Ahnung in einzelnen Gemüthern hervorgebrochen sei, ob die Stärke des Lebens in Gott in einzelnen Gemüthern zu einer Prophezeihung auf die Zukunft geworden sei. Dies ist in der That die Ansicht, welche, wie wir oben S. 24. sahen, Ewald in Bezug auf den Sänger von Psalm 16. aufstellt und mit noch viel größerm Rechte, wie uns scheint, de Wette in Betreff des 17. Psalms. Wenn einmal Traditionen im Volke verbreitet waren wie die von Henoch, welchen Gott, weil er göttlich gewandelt, zu sich genommen, reichten sie nicht hin, um in

vorzugsweise auf das Unsichtbare gerichteten Gemüthern Ahnungen zu erwecken, die weit über die gemeinen Erwartungen hinausgingen?*) Ferner: die neueste Kritik von Hitzig hat, was die neuere als unbezweifelt aussprach, daß der Abschnitt Jes. Kap. 24—27. der Zeit des Exils angehöre, abermals wankend gemacht, und diese prophetischen Aussprüche der Zeit des Nahum zugetheilt. Gehört nun dieser Abschnitt nicht in die exilische Zeit, so haben wir in dem Ausspruche Kap. 25, 8. (besonders nach Hitzigs Erklärung) und 26, 19. einen schlagenden Beweis, wie sich ohne äußeres Erlernen von innen heraus bei vom Geist ergriffenen, prophetischen Männern der Glaube an Auferstehung und darauf folgende Seligkeit entwickelte. So erscheint denn also die Annahme von Ahnungen eines seligen Jenseits entweder unmittelbar nach dem Tode oder hinter dem Scheol bei einzelnen gotterfüllten Israeliten nicht aus der Luft gegriffen, und wenn dies, so kann auch unserm Vf. das Recht nicht abgesprochen werden, in den Worten, wo der Patriarch über die mühselige irdische Wallfahrt spricht, Andeutungen einer bessern Hoffnung für jenseits zu finden. Wer sich indeß nicht entschließen kann, bei den Patriarchen solche Ahnung zuzugeben, der mag mit Schlichting (s. uns. Komm. zu 11, 13.) immerhin annehmen, daß der Vf. ex suo sensu die alttestamentlichen Worte interpretirt habe, wie er es ja auch thut, wenn er in demselben Kapitel V. 10. das Leben der Patriarchen in Reisezelten als Andeutung ihres Bewußtseyns einer bessern Heimath auslegt. Verfährt nicht der Erlöser ebenso, wenn er die Salbung jener Frau Matth. 25, 12. als geschehen zu seinem ἐνταφιασμός ausgiebt, während die Frau selbst hieran gewiß nicht dachte?

---

*) Daß der Gesetzgeber Israels Moses von einer seligen Unsterblichkeit gewußt habe, wird von denjenigen als unzweifelhaft angesehen, welche den Nachrichten des Herodot über die älteste ägyptische Religion Glauben schenken; vgl. besonders Kant Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 187. ff., de Wette, bibl. Dogm. §. 113. Daß jedoch Herodot in diesem Stücke ein zuverlässiger Zeuge sei, ist wohl zu bezweifeln.

II. Benutzung der Uebersetzung der LXX. statt des Urtextes.

Durch die gesammte Geschichte hindurch ziehen sich die zwei Klassen von Geistern, die der mehr realen und der mehr idealen, von denen jene nur dasjenige zu besitzen glauben, was sich im Buchstaben, diese, was sich im Geiste nachweisen läßt, und diese letzte Richtung geht dann wieder in die scholastisch-diskursive und in die mystisch-intuitive auseinander. Wird die buchstäbliche Richtung bis zum Aeußersten verfolgt, so genügt es nicht mehr, eine Offenbarung im Buchstaben zu besitzen, so muß auch ein fortdauernder Ausleger derselben im Buchstaben vorhanden seyn; so genügt es nicht mehr, einen inspirirten Urtext zu haben, so muß auch eine inspirirte Uebersetzung hinzukommen; so genügen nicht mehr inspirirte Buchstaben, so ist auch inspirirte Interpunktion erforderlich. Man sieht, wer auf den Buchstaben dringt, muß irgendwo mit der Forderung nach der handgreiflichen Evidenz inne halten, es kommt nur darauf an, auf welchem Punkte es geschieht. Jene realistische Richtung ist mit jedem Schritte unendlichen Anstößen begegnet, und wenn auch alle anderen beseitigt würden, so bleibt denn am Ende doch noch das Heer von 40,000 neutestamentlichen Lesarten, von den alttestamentlichen zu schweigen, deren sich bei de Rossi allein in der Genesis 331 finden, und er wollte nicht wie Kennicott alle, sondern nur die wichtigen sammeln. Auf der andern Seite ist es indessen eben so gewiß, daß der Geist, der keinen Leib hätte, für uns auch nicht da wäre, und wenn man im Reiche des Buchstabens ohne den Geist durch die Schwabenluft erstickt wird, so stirbt man im Reiche des Geistes ohne den Buchstaben unter der Luftpumpe. So wird denn also nichts anderes übrig bleiben, als zwischen dem Buchstabenpressen und dem Geistdrängen sich eine goldene Mittelstraße zu suchen. Auf welche Weise wir dieselbe gewinnen? Sie muß das Resultat der Dogmatik und Exegese zugleich seyn. Wenn die Anforderung jener, daß die göttliche Wahrheit zuverlässiges Zeugniß von ihr voraussetze, einerseits die Exegese leiten muß, so muß andererseits, was als unbestreitbares Resultat der Exegese sich ergiebt, auch auf Erweiterung

des Inspirationsbegriffes Einfluß äußern. Und immer wird man dabei noch eingedenk bleiben müssen, daß die Uebergänge der Inspirationsgrade sich unsern Augen in der Regel entziehen werden, worüber in der Einleitung S. 97. gesprochen worden.

Für die Buchstabenpresser mußte es allerdings eine höchst auffallende Erscheinung seyn, welche sie auch so lange als möglich zu leugnen suchten, daß die Apostel, anstatt des Urtextes der heiligen Schrift A. Testaments, die Uebersetzung citirten, um so mehr wenn sich darthun ließ, daß diese Uebersetzung in einer kritischen Beschaffenheit auf uns gekommen, welche bis jetzt noch als ein Problem angesehen werden kann, und daß ihre Abweichung vom Urtext größer ist als wohl in irgend einer von den nach der Reformation entstandenen modernen, wenn nicht etwa jener erste Versuch der französischen Bibelübersetzung von Olivetan auszunehmen ist. Und noch auffallender mußte es seyn, wenn sich am Ende ergab, wogegen man ebenfalls lange zu streiten suchte, daß überhaupt jene Anführungen aus dem A. T., mochten sie nun aus der Uebersetzung oder unmittelbar aus dem Text geflossen seyn, nach dem bloßen Gedächtnisse angeführt wurden. Jedoch so groß, als man sich, wenn man diese Resultate in abstracto aussprechen hört, den Einfluß dieses Verfahrens vorstellen möchte, ist derselbe keinesweges. Es tritt nämlich der merkwürdige Umstand ein, daß, wiewohl dem Anscheine nach, sämmtliche neutestamentliche Schriftsteller sich der Uebersetzung der LXX. bedient haben, sie dennoch da, wo der Text jener Uebersetzung — wenigstens wie er uns vorliegt — gänzlich von dem Sinne des Urtextes abirrt, ja wohl auch allen Sinnes entbehrt, (vgl. z. B. Röm. 10, 15. mit Jes. 52, 7.), entweder an eine andere Uebersetzung sich anschließen oder selbstständig den Text übertragen, vgl. Matth. 2, 15. Joh. 19, 37. Röm. 9, 17. 33. 10, 15. 12, 19. 1 Kor. 14, 21. 15, 55. Weder aus den Evangelien, noch aus den paulinischen Briefen erinnern wir uns einer Stelle, wo durch das Anschließen an die Septuaginta ein alttestamentlicher Text dem wesentlichen Inhalte nach entstellt worden wäre. Die Abweichung der LXX. von

dem, was unsre Exegese für die richtige Uebersetzung hält, ist zuweilen auch in den Fällen groß, wo Paulus auffallenderweise sich genau an sie anschließt wie Röm. 9, 27., allein der Sinn, den in der dort citirten Stelle Jes. 10, 22. 23. die griechische Uebersetzung giebt, trifft auch mit dem, welchen unsere Exegeten geben, überein. So könnte denn mithin nur das Bedenken des Citirens aus dem Gedächtnisse geltend gemacht werden. In dieser Hinsicht gestatten sich allerdings die Schriftsteller des N. T. eine viel größere Freiheit, als dies z. B. ein Muhammedaner zu thun pflegt. Was ihre Auslegung der Stelle ist, das tragen sie sofort in das Citat selbst über, wie Matth. 2, 6. 27, 9. Röm. 10, 7. Anderwärts wird nur im Allgemeinen das A. T. oder die Propheten citirt, zuweilen so, daß sich auch gar nicht einmal eine den Worten nach entsprechende alttestamentliche Stelle nachweisen läßt, Joh. 6, 45. 7, 38. Luc. 11, 49. Matth. 2, 23. (wozu vgl. Hieronymus) Jac. 4, 6. Ephes. 5, 14. (?). In sehr vielen, ja in den meisten Fällen wird durch die Anführung aus dem Gedächtnisse die Stelle den Worten nach alterirt, mitunter so, daß die Abweichung, wie dieses bei 1 Kor. 2, 9. der Fall ist (Ephes. 5, 14.) sogar zu der Annahme veranlaßt hat, daß das Citat irgend einem apokryphischen Buche angehöre. Auch werden häufig mehrere Stellen zu einer verbunden, Matth. 21, 5. Röm. 11, 26. 27. 2 Kor. 6, 16—18. In einigen Fällen kommt beides zusammen, ungenaue Anführung und Verschmelzung verschiedener Stellen, wohl auch noch eine abweichende Lesart oder ein kleiner Uebersetzungsfehler in der LXX. So an einem Orte, wo man es am wenigsten erwarten sollte, nämlich Luc. 4, 18. 19. Bei der hier erzählten Scene muß Christus nothwendig den Anfang von Jes. 61. hintereinander vorgelesen haben, dennoch finden sich im griechischen Texte des Lukas einige Worte aus Jes. 58, 6., einiges scheint ausgefallen zu seyn, und dazu kommt dann noch die, unserm Texte nach, unrichtige Uebersetzung der LXX, καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν. Rücksichtlich des Sinnes des Ausspruches wird indeß auch hier durch die beim Anführen vom Evangelisten genommenen Freiheiten nicht das Mindeste geändert.

Nothwendig leitet uns diese freie Art, in welcher die ersten Verkündiger des Evangeliums das A. T. gebrauchen, auf die Annahme, daß ihr Glaube an die Inspiration der alttestamentlichen Stellen zwischen Buchstaben und Geist einen Unterschied gemacht habe, oder daß, wenn dieses nicht mit Bewußtseyn von ihnen geschehen seyn sollte, der sie beseelende Geist sie wenigstens ihnen selbst unbewußt auf diese Unterscheidung geleitet habe. Ganz dieselbe Erscheinung tritt uns entgegen, wenn wir sehen, mit welcher Freiheit die apostolischen Väter und Kirchenväter der ersten Zeit, ungeachtet ihres Glaubens an die Inspiration derselben *), neutestamentliche Aussprüche anführen; auch sagt Klemens Alex. ausdrücklich, daß er sich bei seinen Anführungen mehr an den Sinn als an die Worte der Schrift halte. Hierin müssen wir denn nun auch einen Fingerzeig für unser Verfahren anerkennen, insbesondere auch für die Beurtheilung solcher Fälle, wo, wie es beim Hebräerbriefe der Fall ist, die angeführte griechische Uebersetzung auf eine solche Weise vom Text des A. T. abweicht, daß dadurch auch eine Modifikation des Sinnes entsteht.

---

*) Zu einer interessanten Bemerkung über die Ansichten der ersten Christen über die Inspiration der Apostel geben die Untersuchungen Veranlassung, welche neuerlich zu kritischen Zwecken Credner zuerst in der Abhandlung de librorum N. T. inspiratione, Jen. 1828. und dann in seinen Beiträgen über die Frage angestellt hat: ob die apostolischen Väter neutestamentliche Schriften als heilige citirt hätten. Er verneint diese Frage, und in demselben kritischen Interesse sucht er zu zeigen, daß jene ersten Christen in Bezug auf die Mittheilung des Geistes zwischen sich und den Aposteln keinen Unterschied gemacht hätten. In dieser letzten Hinsicht beweist er gewiß zu viel, und auch in der ersten Hinsicht spricht er wohl manche kritische Urtheile mit zu großer Zuverlässigkeit aus. Im Allgemeinen haben indeß seine Behauptungen Wahrheit und leiten zu der interessanten Bemerkung, daß jene ersten Christen, wenn sie eben nicht einen heiligen Buchstaben vor sich hatten, schon dadurch vor einem Urgiren der Form der Aussprüche Christi und der Apostel bewahrt bleiben mußten. Denn wenn auch insbesondere eine Anzahl der Aussprüche Christi der Form nach so spröde war, daß diese sich nicht leicht abstreifen ließ, ohne zugleich dem Inhalte zu nahe zu treten, und wenn auch daher solche Aussprüche durch die mündliche Ueberlieferung nur unwesentlich verändert wurden, so galt das doch keinesweges von allen.

Wie in der Einleitung S. 47. bemerkt worden, so unterscheidet sich nämlich unser Brief von den paulinischen auch darin, daß er sich bei seinen Citaten ungleich genauer und auch in längeren Stellen ganz wörtlich an die LXX. anschließt. Das Citat Kap. 10, 30. ist das einzige, welches hievon eine Ausnahme macht. Unser Brief ist nun auch in den zwei wichtigen Stellen K. 10, 5. und 2, 7. genau der griechischen Uebersetzung gefolgt, obwohl dieselbe, dem uns vorliegenden Texte nach, die richtige Auffassung wesentlich verfehlt hat. Auch kann noch als ein solcher Uebersetzungsfehler aus K. 11, 21. ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου und aus 13, 15. καρπὸς χειλέων angeführt werden. Von der Differenz in K. 10, 5. ist besonders großes Aufheben gemacht worden; wir dürfen es indeß nach dem, was zu jener Stelle von uns beigebracht worden ist, als entschieden ansehen, daß der Sinn des Psalmisten durch den griechischen Uebersetzer ebenso wenig alterirt worden ist, als wenn er Hos. 14, 3. nach der Lesart פְּרִי übersetzte, wo wir פָּרִים haben. Nicht ganz so verhält es sich nach dem oben S. 34. Gesagten mit dem Citat in 2, 7. In Bezug hierauf muß anerkannt werden, daß sich unser Verf. durch die Uebersetzung zu einer dem alttestamentlichen Texte nicht entsprechenden Anwendung hat verleiten lassen. Bei den von uns S. 90. im Allgemeinen aufgestellten Grundsätzen über die Inspiration der Apostel nehmen wir keinen Anstand, dies anzuerkennen. Ebenso wird auch K. 11, 21. die Uebersetzung der LXX., welcher der Verf. folgt, für irrthümlich gehalten werden müssen. Der Dignität nach stehen diese Versehen in gleicher Kategorie, wie wenn Matthäus K. 21, 5. nach dem Hebräischen anführt ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον und dieses auf die zwei Thiere bei dem Einzuge Christi bezieht, während doch — auch nach Hengstenberg in der Erklärung der Stelle des Propheten — das וְ dort nur zur Steigerung dient, mithin nur von Einem Thiere die Rede ist, wie denn auch Johannes nur das Thier erwähnt, welches von dem Erlöser bestiegen wurde und daher auch mit Freiheit nur ἐπὶ πῶλον ὄνου anführt; ebenso wenn Paulus 1 Kor. 15, 55. die alexandrinische Uebersetzung, weil sie unverständlich ist, verläßt

und nach eigner Einsicht לָנֶצַח durch εἰς νῖκος überträgt, welches man kaum wird für die richtige Erklärung halten können, u. s. w.

III. Die typische Auslegung der Geschichte.

Die typische Auslegung bezieht sich entweder auf Worte oder auf Sachen. Von der typischen Erklärung alttestamentlicher Aussprüche haben wir vorher gehandelt. Was die Sachen betrifft, so sind es entweder Anstalten oder Geschichten. Von dem vornehmsten Kreise typischer Anstalten müssen wir in der zweiten Beilage reden bei Behandlung des Opfer- und Priesterinstituts. So ist denn hier nur noch Einiges über die typische Behandlung der Geschichte zu sagen, und zwar mit Rücksicht auf die K. 7. vorliegende Ausdeutung der Geschichte des Melchisedek, und allenfalls auch mit Bezug auf Abel, K. 12, 24., auf welche Stelle wenigstens die ältere Typologie Gewicht legte. Nach den früher S. 13. gegebenen Bemerkungen werden wir uns hier kurz fassen, wiewohl über die Herrschaft des Typus in der Geschichte und Mythologie sich viel wahrhaft Tiefes, aber freilich auch viel Willkührliches und Träumerisches sagen läßt — sowohl von dem einen als von dem andern findet man viele Proben in Kanne's Christus im A. T. und in Molitors Philosophie der Geschichte. Uns sagen am meisten die Ansichten von Beck zu *). So wie wir oben von der Weissagung sagten: sie ist nicht das durch einen Hohlspiegel in die Vergangenheit zurückgeworfene Bild der Zukunft, sondern vielmehr die Zukunft, die aus der Vergangenheit heraufkeimt; so ist auch die Ansicht von den historischen Typen zu verwerfen, welche sie nur aus der Zukunft

*) Auch Sacks Apologetik S. 180 ff. u. S. 215. ff. ist zu vgl. Dieser Gelehrte möchte nicht Unrecht haben, wenn er sogar eine Typik „zum vollständigen Organismus der exegetischen Theologie" für nothwendig hält. Vor seiner Arbeit sind nur vorhergegangen die mangelhaften Werke von Michaelis und Hiller. Bei v. Meyer finden sich zwar interessante Andeutungen, auch hat er im 10ten Bande seiner Blätter für höhere Wahrheit sogar einen Abriß der Typik gegeben, indeß vermißt man strenge Kritik und Fleiß in der Ausführung.

begreifen will. Sie sind daraus zu begreifen, daß in der Geschichte der Patriarchen und des jüdischen Volkes Bedingungen gesetzt waren, unter denen von selbst Vorbilder der Zukunft entstehen mußten. Diese Ansicht findet sich schon in einem frühern Aufsatze von de Wette, Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus, in den Studien von Daub und Creuzer III. S. 244. ausgesprochen: «Schon lange vor Christus wurde die Welt vorbereitet, in der er auftreten sollte; das ganze A. T. ist Eine große Weissagung, Ein großer Typus von dem, was da kommen sollte und gekommen ist. Wer kann es den heiligen Sehern des A. T. absprechen, daß sie die Ankunft Christi schon längst zuvor im Geiste geschaut und in prophetischen Ahnungen, klarer oder dunkler, die neue Lehre vorempfunden haben. Und kein durchaus leeres Spiel war die typologische Vergleichung des A. T. mit dem N. T. Auch ist es schwerlich bloßer Zufall, daß die evangelische Geschichte in den bedeutendsten Momenten der mosaischen parallel geht.» Demnach greift denn nun auch die Typologie in dem Maaße fehl, als sie sich nur an Einzelheiten im A. T. hält, welche zu den neutestamentlichen factis nicht in einem organischen, sondern nur in einem äußerlichen Verhältnisse stehen*). Welches die rechte Natur der Typologie sei, deutet der Ausdruck Offenbar. 11, 8. an: ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, vgl. 1 Kor. 10, 3. 4., wo πνευματικός ebenfalls von Mehrern in der Bedeutung typisch genommen wird.

*) Einer solchen äußerlichen Typologie hat neuerlich auch v. Braunschweig in seiner Weltgeschichte eine viel zu große Herrschaft eingeräumt. Mit dem Nachweisen von Parallelen zwischen den verschiedenen Geschichtsperioden, oder auch zwischen Geschichte und Natur, wird man überhaupt vorsichtig seyn und oft sich nur mit den allgemeinen Grundzügen begnügen müssen. Es geht damit, wie mit der Wetterprophezeiung; für die größern Abschnitte der Jahreszeiten mag man prophezeien, ohne zu Schanden zu werden, nur nicht auf Wochen und Tage. Die willkührliche historische Typik hat übrigens auch schon von Augustin de civ. Dei l. 18. c. 52. die Warnung bekommen: daß sie sich nicht für von einem spiritus propheticus eingegeben halten dürfe, sondern nur für eine conjectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur.

Die historische Typologie geht nämlich darauf aus, das Innere, den Geist der alttestamentlichen geschichtlichen Erscheinungen hervorzuheben und mit den neutestamentlichen zusammenzuhalten. Derselbe Terminus ist dann auch zur Bezeichnung typischer Interpretation in der griechischen, lateinischen und syrischen Kirche gebraucht worden *). — Jenes Beispiel von typischer Interpretation, welches unser Verf. im 7. Kap. aufstellt, ist allerdings ein Beispiel ächter Typik. Denn in der That drückt sich ja in dem Verhältnisse jenes Melchisedek zu dem levitischen Priesterstamme eben dasjenige aus, in welchem Christus auch zu dem Priesterstamme steht. Eigentlich gehört aber dieser geistvolle Vergleich auch nicht einmal unserm Verf. an, da er ja durch die Stelle aus Ps. 110. (vgl. Hebr. 5, 10.) darauf geleitet worden ist. Wie im Kommentar bemerkt worden, so hat unser Verf. nicht einmal alle sich darbietenden Vergleichungspunkte benutzt; sollte es aber dennoch Manchen scheinen, daß er ohnehin schon in der Ausdeutung zu viel gethan habe, so bedenke man, daß der Typus zugleich auch als Parabel dient, und der Veranschaulichung abstrakter Wahrheit zu Hülfe kommt.

---

*) Ueber den Gebrauch von ܪܘܡܙܐ bei den Syrern s. Wisemann, horae Syriacae I. 55. Dieser von englischen Eltern deutscher Abkunft in Spanien geborne italienische Gelehrte hat bekanntlich in seinem Werke nicht weniger als 45 Ausdrücke aufgezählt, wodurch die Syrer den Typus bezeichnen; in einer ausführlicheren Abhandlung über den Gegenstand wären diese Ausdrücke näher in Erwägung zu ziehen, indem sie dazu beitragen, die Ansichten ins Licht zu stellen, welche die syrischen Interpretenschulen vom Typus hatten. Vgl. über denselben Gegenstand Lengerke de Ephraemi Syri hermen. p. 169. sq.

Anhang zur ersten Beilage.

Die Hermeneutik des Apostels Paulus mit besonderer Beziehung auf Gal. 3, 16. *).

Zuvörderst müssen wir dagegen protestiren, wenn man die rabbinischen Auslegungen der alttestamentlichen Schriften in Bausch und Bogen als verkehrt verwerfen will. Selbst bei gar manchen der altrabbinischen Auslegungen, welche der übrigens geistlose Jarchi aus den Schriften der Väter beibringt, wird man das nicht verkennen können, was wir esprit nennen, ja öfters findet sich ein ächt theologischer und religiöser Takt. Wenn wir jedoch auch von allen Rabbinen ohne Weiteres zugestehen müßten, wessen man sie wegen ihrer Auslegungsmethode beschuldigt, von dem Ap. Paulus wenigstens behaupten wir, daß es nachweislich sei, daß er gerade innerhalb der Methode jener Auslegung von einem so feinen Takte geleitet worden sei, daß auch derjenige, welcher ohne Glauben an eine höhere Leitung des Apostels in solchen Stücken zu seinen Werken hinzugeht, nicht umhin können wird, seinen Scharf- und Tiefblick zu bewundern und in dieser Beziehung, wie in anderen, den geistreichen Mann anzuerkennen **). Wer dann aber überhaupt den Glauben an eine höhere Leitung des Apostels in aller seiner religiösen Erkenntniß mitbringt, wird auch in der geistreichen Auslegung des Apostels die Spuren desjenigen Geistes anerkennen, der ihn „in die ganze Wahrheit" geleitet hatte.

Nur an Einer Stelle und zwar an einer solchen, welche als die desperateste gilt, soll der Versuch gemacht werden, dieses zu zeigen. Diesem Versuche über das hermeneutische Geschick des Apostels in Behandlung alttestamentlicher Stellen schicken wir aber eine Betrachtung voraus, die schon längst hätte angestellt werden sollen: Wie nämlich der Apostel als Ausleger verfahren sei, da, wo er sich nicht auf den Codex des A. B. berufen konnte, sondern wo er als Ausleger der anima naturaliter christiana, wie Tertullian sagt, oder des Buches der Natur auftrat. Wir werden auf diesem Gebiete ganz denselben Mann wiederfinden, wie auf dem vorhererwähnten, und ist dem so, so dürfte dieser Nachweis namentlich in unserer Zeit sehr fruchtbar seyn, wo man so viel geneigter

*) Diese Abhandlung ist mit Hinweglassung der einleitenden und der Schlußworte aus dem litter. Anzeiger 1834 N. 31—34 hier abgedruckt.

**) Wie dies z. B. de Wette's Urtheil in Betreff der Art ist, wie der Vf. des Briefes an die Hebräer des A. T. behandelt hat. Vgl. sowohl de Wette's vieles Schöne enthaltende Abhandlung im 3ten Heft der Zeitschrift von Schleiermacher, Lücke und de Wette, als auch seine Einleitung ins N. T. S. 291.

ist, in der Brust eines geistvollen Heiden oder in den Mysterien der Natur Vorahnungen christlicher Wahrheit zuzugeben, als in den Büchern des A. T.

Auch hier wollen wir uns nur auf drei Stellen beschränken. Apg. 17, 23. und 28. und 1 Kor. 11, 15. In der zuerst genannten Stelle beruft sich der Apostel auf den Altar der Athener, mit der Inschrift: „dem unbekannten Gotte.“ Denselbigen, sagt er, den ihr, ohne ihn zu kennen, anbetet, den verkündige ich euch. Wie? Haben wir eine fromme Akkommodation des Apostels, oder einen ihm selbst unbewußt widerfahrenen Irrthum vor uns? Auf den Gott, den Paulus verkündete, überhaupt auf den unbekannten Gott, bezog sich doch die Inschrift nicht? Ἀγνώστῳ θεῷ heißt doch nur „einem unbekannten Gotte,“ für welchen ihnen der angemessene Name fehlte. Ja vielleicht gab es überhaupt nicht einen Altar, der im Singular diese Inschrift führte, sondern nur im Plural „den unbekannten Göttern.“ Hat dies der Apostel würklich nicht gewußt, oder hat er es nicht wissen wollen? So wird man hier fragen können, gleichwie bei so mancher alttestamentlichen Auslegung desselben. Doch wer, der irgend einen tieferen Blick gethan hat in das Wesen aller Religionen und des Heidenthums insbesondere, wird in Abrede zu stellen vermögen, daß wir in dieser Einleitung der Rede des Apostels die wunderbarste Vereinigung weltklugen Geschicks mit religiösem Tiefsinn vor uns haben? Wer wird es leugnen, daß das Objekt, welches alle Kulten und Gebete in allen Zonen der Erde meinen, doch kein anderes ist, als jener unbekannte Gott, den das Evangelium uns enthüllt? Deus — sagt mit unausschöpflicher Tiefe Augustinus — quem amat omne quod amat, sive sciens, sive nesciens. Wenngleich nicht in des Dichters selbst, so doch gewiß in irgend einem Sinne wahr ist ja ohne Zweifel von Pope gesungen worden:

Father of all! in every age,
In every clime ador'd,
By saint, by savage, and by sage
Jehovah, Jove or Lord!

Hat nun einmal der Apostel die Absicht, auf eine liebreiche Weise hier anzuknüpfen, wie konnte er es zarter? Aber wiederum, wie konnte er tieferen Aufschluß über das, was in aller Unwahrheit des Heidenthums noch Wahres zurückgeblieben ist, geben, als ausgehend von der unendlich großen Voraussetzung, daß nichts Anderes er ihnen verkündige, als was schon längst ihre Seele suchte und worauf schon längst sie sich hinrichtete? Aber auch, was die Form, in welcher er diese Idee findet, betrifft, wer möchte diese Anknüpfung eine zufällige, erkünstelte nennen können? Knüpft sich nicht vielmehr diese Idee hier an ein Faktum, worin sie sich in der That gerade besonders realisirt hatte? Gerade dann errichtete ja doch der Heide einem unbekannten, oder den unbekannten Göttern seine Denkmäler, wenn er über alle die bestimmten Götter, die er namentlich

verehrte, hinaus noch irgend ein anderes himmlisches Wesen ahnete, was in ihrer Klasse nicht inbegriffen sei. So war es ja also das Bewußtseyn einer mangelnden Gotteserkenntniß bei vorhandenem Bedürfniß, das Bewußtseyn eines inneren Suchens bei fehlendem bestimmten Objekt, welches in einer solchen Inschrift sich aussprach. Und so hat denn Paulus durch seine Erklärung uns zugleich gerade von diesem speciellen Gebrauche der Aufrichtung solcher Altäre für den unbekannten Gott die innerste Seele desselben aufgeschlossen und zwar, wie wir meinen, wahrlich nicht vermöge einer bestimmten historischen Belehrung, welche ihm über den Ursprung solcher Altäre zugekommen wäre, sondern, wie man gewiß uns zugeben wird, einzig und allein durch das, was man im gewöhnlichen Leben ein glückliches aperçu eines geistreichen Mannes nennen würde, bei ihm aber kein Bedenken tragen wird, dem Geiste des Herrn zuzuschreiben, der ihn erfüllte.

Wenden wir uns zu der zweiten Stelle, V. 28. Um die Heiden, welche ein sinnliches Bild von der Gottheit sich machen, zur Erkenntniß des Wesens derselben hinzuführen, erwähnt er eines ihm — sei es aus Lektüre, sei es aus dem Umgange — zugekommenen Diktums des Aratus: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, um sie zum Bewußtseyn hinzuführen, daß im Menschengeiste allein ein würdiges Abbild der Gottheit enthalten, und daß deshalb diese eben so wenig, als der Menschengeist selbst, durch den Meißel oder Pinsel könne dargestellt werden. Sollte er indeß nicht auch hier entweder einer gutmüthigen Beschränktheit unterlegen seyn, oder einer pia vafritia? In welchem Zusammenhange lesen wir jene Worte bei dem griechischen Dichter? „Voll sind — so heißt es bei ihm — von Zeus alle Straßen, alle Märkte der Menschen, voll das Meer und die Häfen, überall gebrauchen wir alle des Zeus, wie wir ja dessen Geschlecht auch sind u. s. w." Wem nun, der in diesem Zusammenhange die Worte des Dichters gelesen, wird nicht das Bedenken entgegentreten, daß hier doch in einem ganz anderen Sinne, als in dem des Apostels, von der Gottheit die Rede sei und von der Abstammung des Menschen aus ihr — von einer Naturkraft nämlich, die, wie sie Alles in ihrem Schooße hegt und trägt, so auch dem Menschen das Daseyn verliehen, während der Apostel eben daraus, daß der Menschengeist allein Geist, und darum allein ein Abbild Gottes, den Schluß zieht, daß auch kein sinnliches Gleichniß Gott darzustellen vermöge. Wie es nun auch mit dieser Stelle des Aratus sich verhalte, so unterliegt es indeß doch im Allgemeinen keinem Zweifel, daß auch der Heide in einem ganz besonderen und speciellen Sinne die Verwandtschaft gerade des Menschen mit Gott anerkannte, wie in ächt antiker Weise Pindar, in den Nemeischen Gesängen IV. 1. singt: „Es ist Ein Stamm der Götter und Männer, Beide athmen wir Einer Mutter entsproßt, jedoch trennt uns ganz geschieden die Macht; und so ist dieses das Nichtige, doch dauern im ehernen Himmel zumal die beständigen Wohnungen, aber wir gelangen durch die Macht des

Gemüths und durch die Gestalt zu der Gottheit." War aber der Hellene überhaupt mit dem Bewußtseyn einer besonderen Verwandtschaft des Menschengeschlechts mit den Göttern vertraut, so kam am Ende darauf nicht viel an, ob der Dichter, dessen Worte Paulus gerade außer dem Zusammenhange anführt, auch selbst im Zusammenhange jener Wahrheit sich bewußt gewesen sei. Dem Zuhörer trat in jenen einzelnen Worten, deren Zusammenhang er selbst nicht kannte, eine bekannte Wahrheit entgegen. — Allein es ist in der That auch mehr als zweifelhaft, ob der Dichter in jener Stelle nur von einer allverbreiteten Naturkraft reden wollte. Seine Absicht war ja zu zeigen, daß der Mensch Ursache habe, stets alles mit Zeus anzufangen:

Ἐκ Διὸς ἀρχώμεθα, τὸν οὐδέ ποτ' ἄνδρες ἐῶμεν Ἄῤῥητον —

und daran schließt sich alsdann: μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυιαί. Nach den Worten aber: „wie wir ja auch sein Geschlecht sind," folgen die weiteren Erweise göttlicher πρόνοια*): ὁ δ' ἤπιος ἀνθρώποισι δεξιὰ σημαίνει· λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἐγείρει.

Gerade dann also, wenn wir recht genau auf den Zusammenhang und seine Absicht eingehen, ergiebt sich uns, daß Aratus jene Worte nicht im pantheistischen Sinne gebrauchte, sondern vielmehr in einem ähnlichen Sinne wie Paulus, er führt viele Beweise der πρόνοια an, steigt dann aber zu dem größesten hinauf, der in dem so engen Zusammenhange des Menschengeschlechts mit der Gottheit liege. Auch hier ist es aber nicht die Reflexion auf den Zusammenhang der Stelle und eine kritisch-historische Untersuchung über den möglichen Sinn beim Urheber derselben gewesen, welche den Apostel den Ausspruch in seiner Tiefe erfassen ließ, sondern einzig und allein ein glücklicher geistvoller Takt.

Die dritte Stelle, die wir ins Licht setzen wollten, ist 1 Kor. 11, 15. Wunderlich und widerlich zugleich erscheint dieser ganze Abschnitt, der über die Nothwendigkeit der Verschleierung der Frauen handelt, dem oberflächlichen Leser — so viel Worte, um so wenig Sache — um einen Gegenstand, der uns wenigstens vollkommen gleichgültig — und welche abenteuerliche Argumentation aus dem A. T. V. 7—12.! Ist uns aber irgendwo der Eindruck entgegengekommen, daß wir es in den paulinischen Schriften mit einem Manne zu thun haben, der durch Anknüpfung der unscheinbarsten Aeußerlichkeiten an die tiefsten Grundwahrheiten einen Tiefsinn und Geistesreichthum offenbart, welcher ihm auch unter den im weltlichen Sinne geistreich genannten Schriftstellern einen Platz anweist, so ist es hier der Fall gewesen. Man erlaube uns nur die Ideenentwickelung anzudeuten: „Das Weib soll überall den Schleier tragen,

*) Als einen Beweis für die πρόνοια aus den Klassikern haben auch die christlichen Apologeten gerade jene Stelle aus dem Aratus ausgehoben, s. Theophilus ad Autol. II. p. 353. ed. Par.

da er ein Zeichen stiller Weiblichkeit der Zurückgezogenheit und Unterordnung ist. Eben vermöge dieses Charakters der Weiblichkeit soll das Weib überhaupt nicht lehrend auftreten in der Gemeinde; thut sie es jedoch, so muß sie hier, wo sie vor dem Antlitz Gottes erscheint, vor Allem den Charakter züchtiger Weiblichkeit behalten und durch den Schleier dies äußerlich ausdrücken. Der Mann ist dazu nicht genöthigt, er ist zuerst geschaffen, der Urtypus der Menschenidee, vorzugsweise Gottes εἰκων und δόξα, da er Erkenntniß und Macht vorzugsweise zu seinem Eigenthum erhalten, während das Weib, nur eine schwächere Wiederholung derselben Menschenidee, durch ihre ganze natürliche Anlage, bei welcher Erkenntnißgabe und Macht zurücktritt, zum abhängigen und leidentlichen Verhalten bestimmt ist, wiewohl im Christenthum keine absolute Unterordnung des Einen unter den Anderen statt findet, sondern vermittelst der Liebe auch wiederum der Mann dem Weibe sich unterordnet." Nachdem der Apostel diese Wahrheiten entwickelt, welche in der Juden- wie in der Heidenwelt als durchaus neue auftreten, und worüber — was man wohl bemerke — selbst Christus gar keine Erörterung gegeben, die also Paulus allein durch Gottes Geist gelernt hat, fügt er nun, um seine Behauptung, daß dem Weibe selbst schon in ihrer äußeren Kleidung das charakteristische Kennzeichen einer abhängigen und nicht nach außen gekehrten Stellung zukomme, noch einen Wink hinzu, den er aus der Natur entlehnt. Ist nicht bereits, sagt er, das lange Haupthaar der Frau derselben von der φύσις als ein περιβόλαιον, ein Schleier, mitgegeben? Weshalb denn auch, schließt er, die φύσις fast unter keinem Volk darauf geführt hat, daß die Frau das Haar verschneide, wohl aber überall darauf, daß der Mann es thue, wie ja denn fast überall das langgenährte Haar des Mannes demselben als Zeichen einer weibischen, unkräftigen Gesinnung ausgelegt worden ist. Hier haben wir also ein Specimen paulinischer Hermeneutik in Bezug auf das Buch der Natur. Beruht nun nicht aber auch dieser beiläufig angefügte Wink auf einer feinen und sinnigen Auffassung der Natur? Sollte es in der That eine reine Willkühr und reiner Zufall seyn, daß bei keinem Volke die Frau ihres Haarschmuckes beraubt wurde, aber fast bei allen das männliche Geschlecht und zwar gerade von denjenigen Jahren an, wo die beiden Geschlechter sich bestimmter zu sondern anfangen, indem ja bekanntlich bis zu den Jahren der Mannbarkeit in der ganzen Beschaffenheit des Körpers der Knabe mit dem Mädchen eine bestimmtere Verwandtschaft hat? Und läßt sich nicht würklich bei einer sinnigen Naturbetrachtung das lange, wallende oder in Flechten herabhangende Haar der Frau schon als ein natürliches Abzeichen des zarteren und eben darum auch untergeordneten Geschlechts auffassen? Ist es nicht, wenn auch im minderen Grade, eben so eine ἐξουσία (d. ist σύμβολον τῆς ἐξουσίας), wie der Schleier? ja hat uns nicht gleichsam, um dem sinnigen Winke des Apostels einen Kommentar zu geben, die Kunst die erste Mutter der Menschen nach dem Falle vorgeführt, wie sie, die Reuethränen und die

Schamröthe der Wange unter dem Schleier ihres wallenden Hauptes verbergend, das Paradies verläßt? —

Wenn nun ein solcher geistiger Scharfblick des Apostels uns da entgegentritt, wo er als interpres des Heidenthums oder der Natur auftritt, sollte dies uns nicht berechtigen, von vorn herein zu seinen alttestamentlichen Auslegungen mit der Erwartung hinzuzutreten, denselben geistvollen Mann hier wiederzufinden?

Um das Gegentheil zu erweisen, wird vorzüglich die vorliegende Stelle aus dem Briefe an die Galater angeführt. Hier, sagt man, sei es doch über jeden Zweifel erhaben, daß der Apostel in zwiefacher Hinsicht übel berathen gewesen. Er habe nämlich nicht nur das kollektivische זֶרַע in der dem Abraham zu Theil gewordenen Weissagung fälschlich auf das eine Individuum Christum bezogen, sondern sogar der Lexikographie zum Trotz die Form des Singularis bei זֶרַע urgirt, als könne dasselbe nichts anderes, denn einen einzelnen bezeichnen, während es doch im Hebräischen wie im Griechischen unzähligemal kollektivisch gebraucht werde, ja der Plural זֵרֻעִים einzig und allein in der Bedeutung Saatfeld vorkomme. Dabei wird auf Schöttgen, Wetstein, Döpke verwiesen, als welche Belege ähnlicher verkehrter Interpretationen der Rabbinen beibringen. So erklären sich in der neuesten Zeit bei dieser Stelle Winer, Usteri, Rückert, Matthies *).

Erwägen wir näher, wie es sich mit jener Beschuldigung des Apostels verhalte. Ob der Apostel die alttestamentliche Weissagung so aufgefaßt hat, wie man sagt, und ob er sie richtig aufgefaßt hat, wird sich uns nachher ergeben. Wir wollen vorläufig nur fragen, ob er würklich den ihm Schuld gegebenen lexikalischen Verstoß begangen? Wenn er ihn begangen, so kann nur Eins von beiden der Fall seyn, entweder er hat es selbst besser gewußt und mit Bewußtseyn an seine Leser sich akkommodirt, von denen er voraussetzen durfte, daß auch ein so schiefer Beweis ihnen genügen werde, oder er hat es selbst nicht besser gewußt und seinen Beweis für befriedigend gehalten. — Die Auskunft durch Annahme einer Akkommodation gehört nicht bloß der neueren Zeit an, schon Hieronymus meint, für die „dummen“ (wegen ἀνόητοι K. 3, 1.) Galater wäre der Beweis gut genug gewesen. In der That — aber hatte es etwa der Apostel hier bloß mit einem aus ehemaligen Juden und Hei-

*) Der letztere verfährt dabei ohne Zweifel am besonnensten, indem er dem Apostel den Blick zutraut, die Weissagung ideell richtig verstanden und nur in der Art der Begründung des richtigen Verständnisses gefehlt zu haben. Er sagt S. 69. seines Kommentars: „Allein זֶרַע kann doch wenigstens auch auf einen Einzigen bezogen werden, so fern unter Nachkommenschaft sich auch ein einziger Nachkomme verstehen läßt. Dies thut der Apostel in der Ueberzeugung, daß es gleich in die Form des Wortes gelegt sei.“

den gemischten Pöbel zu thun, und nicht vielmehr mit den pharisäisch gebildeten Anhängern des Jakobus, welche von Jerusalem gekommen waren, von denen man weder wird sagen können, daß sie an Kenntniß des Hebräischen, noch daß sie an Bitterkeit und Uebelwollen gegen den Apostel den jüdischen Polemikern des 14. und 15. Jahrhunderts nachstanden, welche von der grammatischen Unwissenheit des Apostels gerade hier einen so schlagenden Beweis gefunden zu haben sich rühmten. So wäre es denn also eine geringe Empfehlung der sonst so gerühmten Lehrweisheit des Apostels, der das Wort so trefflich „zu theilen" verstand, wenn er würklich hier zu einer so gebrechlichen Schutzwaffe gegriffen hätte. Nur wenige Theologen möchte es auch jetzt noch geben, welche mit Reiche in seinem Kommentar zum Brief an die Römer S. 328. in solchen Stellen „aus wissenschaftlichen Gründen" nachweisen zu können glauben, daß der Apostel nichts anderes gewollt, als „Milch der Lehre für die Schwachen" geben. So kämen wir denn darauf zurück, daß Paulus es selbst nicht besser gewußt habe, daß seiner Meinung nach allerdings der Singular זֶרַע nichts anderes als „einen einzelnen Nachkommen" bezeichnen könne, und daß, wenn Mehrere gemeint seyn sollten, der Plural זְרָעִים gesetzt seyn müßte. Aber wird man sich würklich überreden können, daß der seit seinen Jünglingsjahren in Jerusalem unter Gamaliel erzogene Paulus die Grammatik seiner Sprache weniger verstanden habe, als die Rabbinen des 15. Jahrhunderts? Wenn schon der 11. und 12. Vers des ersten Kapitels der Genesis זֶרַע kollektiv gebraucht, sollte er diesen Gebrauch nicht gekannt haben? Hat er nicht selbst ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα von den τέκνα τοῦ θεοῦ ausgelegt? Ja, was noch mehr ist, hat er nicht gerade in eben dieser dem Abraham geschehenen Verheißung Röm. 4, 16. den Samen von der Masse aller Gläubigen unter den Juden und unter den Heiden erklärt? *) Ist nun also auch die Annahme eines redlichen Nichtbesserwissens bei dem Apostel abgeschnitten, so weiß man freilich nicht, welcher Ausweg dann noch übrig seyn soll. Herr Rückert glaubt indeß einen solchen gefunden zu haben. Er sagt S. 148. seines Kommentars: „Daß Paulus hier einen Interpretationsfehler begeht, ist klar: aber weder in trüglicher Absicht, noch mit Bewußtseyn; es war so Sitte bei den Juden." Herr Rückert hatte bereits in seiner Vorrede zu dem Kommentar zum Brief an die Römer manche berühmt gewordene weder — nochs angebracht, wir fürchten aber, daß er hier wie dort sich mit seinen Disjunktiven zwischen zwei Stühle gesetzt hat. Denn hat Paulus falsch erklärt und doch weder das Richtige gewußt und nur verschwiegen, noch auch das Falsche für das Richtige gehalten, so wüßten wir doch wahrlich nicht, was sonst noch

*) Gerade daraus, daß Paulus im Galaterbrief das σπέρμα der alttestamentlichen Stelle als Singular urgirt und im Römerbrief wieder als Plural, schließt Reiche, daß er überhaupt nicht seine eigene Erklärung, sondern nur eine Akkommodation gegeben haben könne.

übrig bleibt, als — man verzeihe uns den Ausdruck, aber es ist der allein passende — es ist ihm im Nebel und Schwebel widerfahren.

Wie verhält es sich in grammatisch=lexikalischer Hinsicht mit dem besprochenen Worte? Der Same des Vaters kann in einem Individuo zur Erscheinung kommen und somit allerdings einen Einzigen bezeichnen, er kann aber auch in Mehreren zugleich zur Erscheinung kommen, oder das aus ihm ins Daseyn getretene Kind pflanzt ihn fort, dann bezeichnet das Wort die Nachkommenschaft. Beide Bedeutungen hat das Wort im Hebräischen in Prosa, im Griechischen, Lateinischen (proles und semen), Deutschen eigentlich nur in der Poesie. Daß dagegen der Plural von mehreren einzelnen stehe, ist logisch unmöglich. Man könnte sich zwar, mit Flatt, auf die Stelle in dem dem Josephus zugeschriebenen Buche de Maccabaeis c. 17. berufen: *τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλῖται*, doch wird man richtiger den Plural entweder poetisch wie *αἵματα* nehmen, oder auch hier in demjenigen Sinne, der ihm logischerweise allein zukommen kann: Nachkommenschaften, verschiedene Gattungen von Sprößlingen*). Wenn im Hebräischen der Plural זְרָעִים 1 Sam. 8, 15. von Saatfeldern gebraucht ist, so ist eben auch hier von verschiedenen Abtheilungen der Saat die Rede, und wenn im Chaldäischen זֵרֹעִים Dan. 1, 12. 16. Gemüse heißt, so sind es Arten von Samen**). So kommt denn auch das chaldäische זַרְעִיתָא זַרְעָא im Plural זַרְעִין vor in der Bedeutung Abkommenschaft, Geschlecht, Jos. 7, 14., Jer. 33, 34., 1 M. 10, 18. So gebrauchen wir im Deutschen den Plural Sämereien — Nachkommenschaften. Bevor nun der Interpret gegen den Apostel die Beschuldigung erhebt, daß er ein offenbares Versehen gegen die sichersten grammatisch=lexikalischen Data begangen, dürfte es doch, wie es scheint, seine Pflicht seyn, zu versuchen, ob die Stelle nicht einen passenden Sinn gebe, wenn man annimmt, der Apostel habe mit dem Plural *σπέρματα* die sprachlich nachweisbare, durchaus richtige Bedeutung Nachkommenschaften verbunden. In der That haben — unter verschiedenen Modifikationen — dieses so bedeutende Exegeten angenommen, Beza, Camero, Clericus, Bengel, Ernesti, Nösselt, daß man sich verwundern muß, wie ein Usteri und Rückert diese Auffassung kaum einer Erwähnung, geschweige denn einer Widerlegung werth gehalten haben.

Versuchen wir selbstständig aus dem Zusammenhange diese Ansicht von der Stelle als die richtige zu erweisen.

---

*) Camero: cum dicimus semina, notamus rerum specie differentium semina.

**) In Psalm 125, 7. z. *ἔκλαιον βάλλοντες τὰ σπέρματα αὐτῶν* ist wohl der Plural distributiv zu nehmen.

Das Argument des Apostels in diesem Abschnitte ist Folgendes: Bereits dem Abraham war verkündigt, daß seine (geistigen) Nachkommen *) die εὐλογία erhalten sollten; das Gesetz ist erst später eingetreten. Sollte nun von dessen Erfüllung die Beseligung abhängen, so würde die Verheißung für Abrahams Nachkommen ihre Kraft verlieren, und das geht nicht an. Auf eine andere Weise führt Paulus Röm. 4. diesen Beweis: Dem Abraham wurde um des Glaubens willen die Verheißung gegeben. Wird nun die Beseligung vom Gesetz abhängig gemacht, so kommt der Mensch unter den göttlichen Zorn, kann, obwohl er ein geistlicher Nachkomme Abrahams ist, doch an dem Segen des Abraham keinen Theil haben und die Verheißung würde hiermit aufgehoben.

In unserem Zusammenhange der Beweisführung nun macht der Apostel beiläufig darauf aufmerksam, daß man auch das berücksichtigen müsse, daß die ἐπαγγελίαι nicht den σπέρματα, sondern dem σπέρμα Abrahams gegeben sei. Die nächste Frage ist, von welchen ἐπαγγελίαις die Rede sei? Das Vorhergehende erwähnt uns keine andere als V. 8. die ἐπαγγελία der εὐλογία der ἔθνη in Abraham, und von ihr hatte auch V. 14. gesprochen, so daß diese wohl auch hier gemeint seyn muß. V. 14. giebt uns zugleich die Art der Erfüllung an, die εὐλογία ist über die ἔθνη gekommen ἐν Χριστῷ, indem sie vermittelst des Glaubens das πνεῦμα erhielten und so Gotteskinder, Reichsgenossen wurden. Daß darunter schlechthin das Theilnehmen am Reiche Christi verstanden sei, zeigt der Gebrauch des ἐπαγγελίαι in V. 17. 18. 22. Und wenn dem so, so sieht man, daß diese ἐπαγγελία dem Wesen nach keine andere ist, als die Röm. 4, 13. gegebene, daß Abrahams Same die κληρονομία κόσμου erhalten sollte; dieses nämlich ist in keinem anderen Sinne zu nehmen, als Mtth. 5, 5. das κληρονομεῖν τὴν γῆν, auf der verherrlichten Erde werden dereinst nur die Reichsgenossen wohnen, mithin schließt das Empfangen der ἐπαγγελία τ. πνεύματος (V. 14.) die κληρονομία τοῦ κόσμου als consequens mit ein. Auch wird in unserem Kap. V. 18. und 29. κληρονόμον εἶναι und λαμβάνεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν als gleichbedeutend gebraucht. Daß V. 16. der Plural gebraucht ist, darf nicht auffallen, er findet sich auch V. 21. und ist theils daraus zu erklären, daß die Eine Verheißung, wie wir sehen werden, einen sehr weiten Umfang hatte, theils daraus, daß sie öfter an Abraham geschah. Sehr auffallend ist aber hier der Dativ: dem Samen. Einmal nämlich ist dem Samen des Patriarchen nirgends eine Verheißung im A. B. ertheilt worden, sondern immer nur dem Abraham in Bezug auf seine Nachkommenschaft. Sodann will sich auch mit der gewöhnlichen Erklärung dieser Stelle dieser Dativ auf keine Weise vertragen. Welche Mühe sich die Ausleger gegeben haben, um in der LXX. den Dativ τῷ σπέρματι aufzufinden und so zu erweisen, daß der Apostel wenigstens

*) Die, von denen er das στοιχεῖν τοῖς ἴχνεσι τῆς πίστεως τοῦ Ἀβραὰμ gebraucht.

nach der LXX. genau citirt habe, zeigt der 2te Anhang zu Flatts Kommentar am Anfange, und doch ist die Mühe vergeblich gewesen. Der Apostel will aber hier kein eigentliches Citat beibringen, er will den Sinn des Citates V. 8. und der damit parallelen Stelle, worin das σπέρμα ausdrücklich erwähnt wird, 1 Mos. 22, 18. ausdrücken. Wenn nämlich von der Nachkommenschaft verheißen wird, daß in ihr die Heiden gesegnet werden würden, so ist das auch eine der Nachkommenschaft gegebene Verheißung. So ist ja auch anerkanntermaßen Röm. 4, 13. kein wörtliches Citat aus dem A. T., denn disertis verbis ist nirgend dem Samen Abrahams verheißen, αὐτὸ κληρονόμον εἶναι κόσμου.

Nunmehr kommen wir zur Frage, wen Paulus mit dem von ihm urgirten Singular τὸ σπέρμα meine? Da es so nahe liegt, wenn die Weissagung eine Segnung der Heiden in oder durch Abrahams Nachkommenschaft verheißt — geleitet durch die Anschauung der faktischen Erfüllung — hierunter den großen Einen Nachkommen Christum zu verstehen, so ist es gar nicht zu verwundern, sondern selbst zu billigen, wenn man schon deshalb sofort an den Messias dachte, zumal da wir gleich als Aufklärung dabei lesen ὅς ἐστι Χριστός. Allein diese Auffassung bietet doch auch sofort bedeutende Schwierigkeiten dar.

Wie ist dann der Dativ zu rechtfertigen? Bestand die ἐπαγγελία, wie wir gesehen haben, in der Theilnahme am Reiche Christi, im Besitz des κόσμος vermittelst dieser Theilnahme, wie kann dem Messias eine solche Verheißung gemacht worden seyn, da ja doch vielmehr durch ihn diese Verheißung für die gläubige Nachkommenschaft des Patriarchen die Erfüllung erhalten sollte? Ueber diese Schwierigkeiten gleiten hier auffallenderweise unsere Interpreten hinweg. Und zwar kehrt dieselbe noch verstärkt V. 19. wieder, wo derselbe Dativ: ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται. Selbst ein Winer erlaubt sich hier — ganz in der Art der früheren paraphrasirenden Exegese — statt einer Erklärung des Dativs eine Umschreibung zu geben: in quem facta erat, quem spectabat promissio, ebenso Usteri. Nur Rückert fühlt die Schwierigkeit stärker und greift nach einer Auskunft, es sei nämlich die in Röm. 4, 13. erwähnte Verheißung gemeint, von dem Besitzen der Erde, „als deren Herr aber denke sich ja Paulus Christum.“ Wie dieser Interpret überall so schmählich unterläßt, die Schrift aus der Schrift selbst zu erklären, so hat er auch hier übersehen, daß er die Erwähnung der κληρονομία im V. 18 und 29. zu seinen Gunsten hätte benutzen können. — Das zweite Bedenken, welches entsteht, wenn wir unter dem Singular τὸ σπέρμα den Messias verstehen, ist dies: Wie paßt dann diese Seitenbemerkung in das Ganze des hier verhandelten Thema? Daß nicht durch die vielen Individuen der Nachkommen des Altvaters, sondern nur durch das Eine große Individuum die Verheißungen sich erfüllen sollten, war ein Gedanke, der durchaus nicht an das hier besprochene Thema sich anschließt, es war ein Satz, den Paulus ja nur hätte zu vertheidigen gehabt gegen solche, welche in der Art des Philo und der

modernen neuen Synagoge nicht von Einem Messias das Heil erwarteten, sondern von einem mit messianischem Geist erfüllten Volke. Eine solche Polemik hat indeß Paulus nicht zu führen Veranlassung gehabt. Das hier verhandelte Thema war doch dieses: ob die, welche nur durch den Glauben, ohne das Gesetz Reichsgenossen würden, ächte Reichsgenossen seien. Ist gleich V. 16. nur eine beiläufige Bemerkung, so muß sie doch in irgend einer Beziehung zu diesem Thema stehen.

Wir sind nun zum Glück, um die richtige Beziehung des σπέρμα zu finden, nicht bloß auf V. 16. beschränkt. Noch drei Stellen in unserm Kapitel V. 9. 19. und 29. erwähnen uns das σπέρμα, und außerdem Röm. 4. Wir meinen, hätten die neuesten Ausleger irgend diese vier Stellen sorgfältig erwogen, sie hätten darauf nothwendig geführt werden müssen, daß ihre Erklärung zwar nicht eine falsche, aber eine unvollständige und daher einseitige sei.

Erwägen wir nun zuerst das Argument des Apostels in V. 8—10. Hier ist zunächst eine ungenaue Auffassung zu rügen, aus der ein Mißverstehen der ganzen Argumentation hervorgehen kann, wenn man nämlich, wie auch noch de Wette in der neuen Ausgabe seiner Uebersetzung, ἐν σοί in V. 8. durch dich übersetzt. Winer scheint wenigstens das Gewicht, welches hier in dem ἐν liegt, nicht gefühlt zu haben. Richtig Rückert, Usteri und vorzüglich Matthies. Daß dem Apostel hier ἐν nicht Bezeichnung des Mittels ist, daß er es wenigstens zunächst nur in der Bedeutung in nimmt, zeigt unwidersprechlich das σύν V. 9. Uebersetzte man durch, so wäre die Argumentation ganz unverständlich. Wenn irgend wo, so war die Erklärung des σύν durch ὡς hier unzulässig. Sehr richtig und präcis sagt Matthies: „σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ unterscheidet sich dadurch von ὡς ὁ πιστὸς Ἀβραάμ, daß jenes das Gesegnetseyn des Abraham und der Gläubigen in der vollkommenen Einheit zusammenfaßt, so daß Abraham und die Gläubigen in demselben Akte von Gott gesegnet sind" *). So will denn also der Apo-

*) Man vergl. 1 Kor. 15, 22. das sehr bedeutsame ἐν Ἀδάμ, welches ebenfalls von Vielen sehr mißverständlich: „durch Adam" übersetzt wird, während doch in der Stelle der überaus tiefe Sinn liegt: „gleichwie mit dem ersten Adam eine Einheit bildend, Alle ein gleiches Loos mit ihm haben und sterben, also werden mit dem zweiten eine Einheit bildend Alle lebendig werden." In dem Hebräischen בְּ (ἐν) ist das Begründetseyn des effectus in der causa ausgedrückt; ist dieses Begründetseyn nur ein äußerliches, wie wenn der Pfeil durch den Bogen geschossen wird, so werden wir בְּ (ἐν) durch zu übersetzen haben; ist jedoch das Causalitätsverhältniß ein innerliches, so daß der effectus in der causa seine Wurzel hat, so werden wir richtiger in übersetzen, so z. B. freut sich der Christ nicht bloß durch Christum, sondern in Christo, denn Christus ist nicht bloß die causa transiens, sondern im-

stel an dieser Stelle sagen: insofern Gott dem gläubigen Abraham einen Segen ertheilt, insofern er ihn für gerecht erklärt V. 6. und damit zum κληρονόμος einsetzt Röm. 4, 13., ist auch dasselbe Urtheil über die ausgesprochen, welche nach den ἴχνη Ἀβραάμ wandeln und das Wort der Schrift: „in dir empfangen die Heidenvölker einen Segen," geht auch in diesem Sinne in Erfüllung *). — So hat denn also der Apostel hier erwiesen, welche, nach dem tieferen Sinne der Schrift, υἱοὶ Ἀβραάμ sind V. 7., nämlich die, welche in geistigem Sinne eine Person mit ihm ausmachen, eine Nachkommenschaft von ihm bilden, die in seine Fußtapfen tritt. Es würde demnach schon diese Stelle dafür sprechen, daß das σπέρμα V. 16. auf eine geistige Nachkommenschaft des Patriarchen gehe.

Die zweite Stelle ist V. 19. Diese gewährt uns zwar kein positives Moment zur Erklärung, wer das σπέρμα sei, aber wohl das negative vorher erwähnte, daß der Dativ hier gar sich nicht will erklären lassen, wenn man unter σπέρμα ausschließlich den Messias versteht.

Vollkommenes Licht gewährt uns die dritte Stelle V. 29. Hier wird uns der Schluß einer Argumentation gegeben, welche auf V. 16. zurückblickt und die Gemeinde der Gläubigen wird σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ genannt; es wird ausdrücklich gesagt, da sie Abrahams Same seien, so seien sie auch κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι, d. h. die ἐπαγγελίαι, deren V. 16 gedachte, werden ihnen zu Theil.

Zu diesen Stellen unseres Briefes kommt nun noch Röm. 4. Dort wird ein zwiefaches σπέρμα unterschieden, ein solches, welches den νόμος und den Glauben hat, und ein solches, welches nur den Glauben Abrahams hat. Beide werden V. 16. zusammengefaßt als π ᾶ ν τ ὸ σ π έ ρ μ α τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ὑμῶν, und eben hierin, daß die ganze Heidenwelt vermittelst des Glaubens an Christum eine geistige Nachkommenschaft des Abraham wird, findet der Apostel eine Erfüllung der Verheißung, daß Abraham der Vater vieler Völker werden solle. Römer 4, 17. 18.

Das ist nun also unleugbar, daß diese Idee, die gläubige Welt sei eine geistige Nachkommenschaft Abrahams, eine dem Apostel ganz geläufige ist, und es kann nun bloß noch die Frage sein, ob denn diese Idee

---

manens seiner Freude, Gerechtigkeit u. s. w. — An unserer Stelle erklärt auch Beza höchst treffend: in te, quia in filiis tuis recensebuntur omnes credentes, Christo nimirum, illius omnis Abrahamidarum seminis capiti, insiti, et ut fundamento superstructi, ut in eo fiant eiusdem benedictionis participes.

*) So wie V. 8. die Lesart ἐνευλογηθήσονται gegen die von Beza recipirte εὐλογηθήσονται durch äußere Autoritäten entschieden beglaubigt ist, so erscheint sie auch durch diese Argumentation des Apostels als gerechtfertigt.

auch gerade in den Zusammenhang und zu den Worten passe, die wir V. 16. finden. Daß σπέρματα im Plural die Nachkommenschaften bedeute, hat sich uns sprachlich als die allein zulässige Erklärung erwiesen. Dürfen wir nun andererseits ebenso als erwiesen ansehen, daß σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ bei Paulus die gläubige Nachkommenschaft Abrahams bedeute, so entsteht uns ein Sinn, welcher ganz paulinisch ist, und so vollkommen in den Zusammenhang paßt, daß, wie es uns scheint, nichts zu wünschen übrig bleibt. Was nämlich der Apostel V. 16 beweisen will, ist dies, daß jene Verheißungen unmöglich auf Nachkommenschaft Abrahams in jedwedem Sinne sich erstrecken können. Sollte dieses deutlich in den Worten gesagt seyn, so müßte es heißen: die Nachkommenschaften, nur dann könnte man darauf schließen, daß alle Nachkommen Abrahams, mithin auch die leiblichen mit einbegriffen seien. Da jedoch der Singularis gebraucht ist, so zeigt dies, daß die Weissagung eine bestimmte Nachkommenschaft im Auge hatte, nämlich die gläubige. Um so williger mußte der Jude dies zugeben, da ja auch für ihn zu viel bewiesen worden wäre, wenn die Weissagung unbedingt jeden Sprößling Abrahams umfaßt hätte. Auch er wollte ja die Linie durch Ismael und die durch Esau ausgeschlossen wissen. — Denselbigen Beweis, daß der dem Samen Abrahams gegebene Segen nicht unbedingt auf jedweden Nachkommen in etwelchem Sinne sich bezog, führt der Apostel noch in zwei anderen Stellen, welche uns zur Bestätigung dienen können, daß ihm diese Idee nicht fremd gewesen sei Röm. 9, 8. und Gal. 4, 28. 29. In der ersteren Stelle sagt er ausdrücklich: οὐδ᾽ ὅτι εἰσὶ σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα, sondern als die rechten τέκνα erkenne Gott nur diejenigen an, welche κατ᾽ ἐπαγγελίαν geboren seien, und schließe mithin die Linie Ismaels aus. Diejenigen nämlich, welche — wäre es nur nach dem Naturlauf gegangen — gar nicht geboren worden wären, sind solche, welche das, was sie sind, ganz auf die göttliche Gnade zurückführen müssen, und insofern den gläubigen Christen ähnlich sind. Von diesen kann man daher auch sagen, wie sich Paulus Gal. 4, 29. ausdrückt, daß sie κατὰ πνεῦμα geboren sind.

Es wäre nun nur noch die Schwierigkeit zu berücksichtigen, daß doch — anscheinend im entschiedenen Widerspruch mit unserer Erklärung — Paulus ausdrücklich das τὸ σπέρμα durch ὁ Χριστός erklärt hat. Es kommt hinzu, daß wir es doch auch nicht mißbilligen können, wenn die vorher von uns bestrittenen Interpreten von vorn herein geneigt waren, in dem Samen des Erzvaters, durch welchen alle Völker gesegnet werden sollen, eine Beziehung auf den Einen großen Nachkommen vorauszusetzen. Erwägen wir den sonstigen Charakter der Weissagung, wo so häufig ein näherer, allgemeinerer, irdischerer Sinn und ein entfernter eigentlicherer sich unterscheiden läßt — gleichsam koncentrische Kreise, von denen die weiteren immer engere, dem Mittelpunkte näher liegende einschließen, so muß uns dies auch hier wahrscheinlich vorkommen. So weissagt 1 M. 3, 15. zunächst nur, der Weibessame, d. i. die Nachkommenschaft des Weibes, die Menschheit werde über den Schlangensamen

den Sieg davon tragen, tiefer erfaßt kommt ja aber eben dieser Sieg durch den zu Stande, welcher vorzugsweise der Menschensohn ist, durch den Menschen κατ' ἐξοχήν, so bezeichnet also der Same doch vorzugsweise den Einen. Und diesen Sinn ahnend, weist schon der Targum Jeruschalmi bei dieser Stelle darauf hin, daß die vollkommene Erfüllung in der Zeit des Messias statt finden werde. So wird dem David verheißen, daß seine Nachkommenschaft Gott einen Tempel bauen solle, und während Salomo im nächsten, eigentlichen Sinne die Verheißung erfüllt, geht dieselbe doch in dieser Erfüllung noch nicht auf, sondern der größere, göttliche Nachkomme baut jenen Tempel, gründet jenes Reich, worin Davids Same — wie so viele Weissagungen aussprechen — ewiglich herrschet. — Abgesehen von diesen zwei Gründen, welche für die gewöhnliche Beziehung des τὸ σπέρμα auf Christum sprechen, finden wir aber auch noch einen dritten, bisher nicht beachteten, und dennoch wichtigen in dem Gange der Argumentation von V. 19 — 29. Man achte nämlich darauf, wie ist der Apostel zu dem Schlusse V. 29. gekommen, daß sie Abrahams Samen seien? „Das Gesetz, sagt Paulus, hat in den göttlichen Plan gehört, es ist gegeben worden, theils um der Uebertretung zu wehren, damit sie nicht alles Maaß überschreite, theils um die ἁμαρτία zur παράβασις zu machen (V. 19. — auch Röm. 5, 20. nicht ἁμαρτία sondern παράπτωμα). Die Sünde aufzuheben, das war seine Bestimmung nicht und konnte es vermöge seiner Natur nicht seyn, es war nur ein Zuchtmeister auf die Zeit hin, die Gott von Anfang an vor Augen hatte, wo Christus erscheinen würde. Die Zuchtmeisterschaft hört auf, sobald man mündig ist. Ihr Gläubigen seid dies, denn durch den, welcher κατ' ἐξοχήν der Gottessohn ist, seid auch ihr Söhne im vollen Sinne des Worts geworden *) (V. 26). Vermittelst des Glaubens seid ihr mit Christo eins worden, welcher Sohn ist, und habt mithin an der Sohnschaft Antheil. Ihr seid nunmehr wie eine Einheit mit Christo bildend anzusehen, und insofern seid ihr denn auch Abrahams Same und Erben." In diesem Räsonnement des Apostels, welches man subtil nennen mag, in dem man aber eine sehr große religiöse Tiefe nicht verkennen wird, ist mithin die Theilnahme der Gläubigen an der κληρονομία, wie gewöhnlich, darauf begründet, daß sie Abrahams wahrer Same sind, dies letztere aber nicht, wie in V. 8. oder Röm. 4., darauf, daß sie in seine ἴχνη treten, sondern daß sie eine Einheit mit Christo bilden. Christus aber — das wäre dann die maior zu diesem Schlusse — ist doch der Same, in dem das Heil verheißen worden, der, welcher Herr des Reiches ist. Sie sind κληρονόμοι, insofern Christus es ist. Vgl. Röm. 8, 17.: κληρονό-

---

*) Unmündige Söhne stehen, nach dem römischen Rechte, den Sklaven gleich (K. 4, 1.), daher kann Paulus K. 3, 29 den Ausdruck υἱοί emphatisch von mündigen Söhnen nehmen.

μοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, und zwar begründet auf das vorhergehende τέκνα θεοῦ *).

Allerdings glauben nun auch wir, daß Paulus unter dem Samen Abrahams, in dem alle Völker gesegnet werden sollen, Christum selbst verstanden habe, doch — und darin unterscheidet sich unsere Ansicht von der gewöhnlichen Interpretation und schließt sich an die von Beza an — nicht ausschließlich, sondern nach jener ächt mystischen, wiewohl darum nicht minder wahren Anschauung, daß die Gemeinde in Christo ihr Leben und ihre Einheit hat. Erweist sich diese Erklärung als die allein befriedigende, so hätten wir auch hier wieder einen interessanten Beleg dazu, wie die abweichenden Ansichten der Interpreten häufig, anstatt einander auszuschließen, einander ergänzen sollten. Daß jene Zusammenfassung der gläubigen Glieder mit Christo zu einer Einheit paulinisch ist, wird Niemand in Zweifel ziehen, sie gründet sich nicht bloß auf 1 Kor. 12, 12. (1 Kor. 1, 13?), sondern auf die ganze Lehre von der christlichen Kirche als dem πλήρωμα Christi, und in den bestimmtesten Ausdrücken bietet gerade unser Kapitel V. 28. sie dar. Es heißt hier nicht bloß, daß Alle, die Christum angethan haben, ein Ganzes (ἕν) bilden, sondern sogar, daß sie nur Eine Person (εἷς) sind. Es ist daher auch V. 14. ἐν in derselben Prägnanz, wie V. 8. zu nehmen. Wenn es nämlich in V. 14. heißt: in Christo komme der Segen, so will der Apostel sagen: indem man in Christo ist **). So werden wir denn also auch keinen Anstoß daran nehmen können, wenn Χριστός V. 16. Christum und die Gemeinde bedeutet. Stellt man diese Behauptung nude hin, so erscheint sie freilich als gezwungen und willkührlich; macht man aber ihren Sinn anschaulich durch die paulinische Lehre von der Gemeinde als πλήρωμα Christi, wie sie der Epheserbrief darstellt, so muß man sie ganz natürlich finden. Wollte man doch die Bedenklichkeit äußern, ob nicht das gleich darauf folgende εἰς Χριστόν V. 17. zeige,

*) Dieselbe Idee — nur unter einer anderen Form — liegt in dem ἔδωκεν αὐτοῖς (nämlich ὁ υἱὸς κατ᾽ ἐξοχήν) ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι Joh. 1, 12.

**) Unter den neuesten Kommentatoren hat Usteri sich nicht verhehlen können, daß dieser Ausspruch hier allerdings einen starken Beweis für die Erklärung des Χριστός V. 16. von der Gemeinde gebe. Er sagt: „Auch ist ja eigentlich nicht Christo etwas verheißen, sondern den Gläubigen in Christo, und V. 29. sagt er selbst, die Christen seien das σπέρμα Ἀβραάμ. Nicht unfein ist daher die Vermuthung Hammonds, daß Χριστός hier als Kollektivbegriff zu fassen und der Leib Christi, die Gemeinde, darunter zu verstehen sei (vgl. 1 Kor. 12, 12). V. 29. wird allerdings die Idee vom Leibe Christi gewissermaßen vorausgesetzt, oder zu Hülfe genommen; aber in unserer Stelle ist diese Idee zu wenig angedeutet, vielmehr gerade die Einzelnheit der Person hervorgehoben."

daß das Individuum Christus allein gemeint sei, so ist zu entgegnen: da eben der Ausdruck das Individuum zugleich mit den Vielen, welche mit ihm eine Einheit bilden, bezeichnet, so ist gar nichts dagegen, daß derselbe gleich nachher das Individuum allein bezeichne, wie auch V. 24. Richtiger aber wird man sagen: daß der Apostel an beiden Stellen keinesweges das Individuum in seiner Isolirtheit meint, sondern vielmehr mit Bezug auf das, was von ihm ausgeht, und wenn man will, auch mit Bezug auf die Gemeinde. So denken wir, wenn wir sagen: „seit Christus in die Geschichte eingetreten ist, ist die Welt eine andere geworden," nicht gerade ausschließlich an Christum als Individuum, sondern zugleich an alle von ihm ausgegangenen Wirkungen, welche einen Leib erhalten haben in der Gemeinde.

Um das hermeneutische Verfahren des Apostels bei Auslegung der dem Abraham gegebenen Verheißung noch anschaulicher zu machen, wollen wir uns vorstellen, daß uns derselbe in die wissenschaftliche Bildung unserer Sprache und Zeit versetzt eine vollständige Auslegung derselben vortrüge. Dann, meinen wir, würde er folgendermaßen sich erklären: „Dem Abraham wurde verheißen, daß sein Same wie Sand am Meere werden würde, daß er der Vater vieler Völker sein würde, und ferner, daß durch seinen Samen die Völker den göttlichen Segen empfangen würden. So wurde also dem Abraham Verheißung in Bezug auf seine Nachkommenschaft gegeben, und damit denn auch zugleich dieser selbst. (Vgl. oben S. 53.) Die Verheißung, daß der Erzvater Vater vieler Völker werden und seine Nachkommenschaft zahllos sein werde, bezieht sich, dem allernächsten und äußerlichsten Sinne nach, auf die große jüdische Nation, im Gegensatz zu dem, mit so vieler Schwierigkeit in hohem Alter erlangten, einzigen Nachkommen. Ihren volleren Sinn erhält sie aber, wenn wir sie geistig fassen und an die geistige Nachkommenschaft des Patriarchen denken, welche, wie er, durch den Glauben, nämlich durch den Glauben an Christum, gerecht wird. Vorzüglich in der Beziehung steht geschrieben: „ich habe dich zum Vater vieler Völker gesetzt" Röm. 4, 17. 18. Und wenn es dann weiter heißt, daß in oder durch Abrahams Nachkommenschaft alle Völker den Segen erhalten sollen, so geht dies zunächst in Erfüllung, insofern durch Abrahams Nachkommenschaft der wahre Gottesglaube über die 352 Millionen (3—4 Millionen Juden, 220 Millionen Christen, 128 Millionen Muhammedaner) gekommen ist, welche gegenwärtig ihre Kniee vor dem Einen lebendigen Gotte beugen — nicht nur die Christen, sondern selbst die Muhammedaner, welche ihre Religion „Religion Abrahams," millet Ibrahim, nennen, verdanken ja nämlich ihren reinen Gottesglauben dem Patriarchen, — sodann, insofern aus dieser Nachkommenschaft der Heiland geboren ist nach dem Fleisch Röm. 9, 5. als der Quell des Heils für alle Völker. Dieser Christus, mystisch gefaßt, ist nun aber die Einheit der Gläubigen, welche mithin in zwiefacher Hinsicht die Nachkommen des Patriarchen sind, einmal, insofern sie geistig seine Nachfolger sind, sodann, insofern sie eine Einheit

mit dem von seinem Geschlechte ausgegangenen großen Sprößlinge bilden, welche zwiefache Beziehung aber insofern auch wieder zusammenfließt, als sie eben nur im Glauben und als Gläubige mit Christo eine Einheit bilden. So zeigt sich denn, daß diejenigen in großem Irrthum sind, welche, weil sie in irgend einem Sinne sich „Nachkommenschaft des Patriarchen" nennen können, darum auch an der Verheißung Antheil zu haben meinen, da doch der göttliche Geist bei Ertheilung der Verheißung von Anfang an eine ganz bestimmte geistige Nachkommenschaft im Auge hatte und etwas viel Höheres meinte, als jene fassen können."

Will man nun sagen, daß der Apostel, indem er den biblischen Ausspruch so erklärte, bei weitem mehr hineingelegt habe, als würklich darin liegt, so wollen wir dieser Behauptung an diesem Orte nicht widerstreben, da dieses Aufsatzes Zweck nur dahin geht, darzulegen, daß der Apostel in Behandlung der alttestamentlichen Stellen, weit entfernt von rabbinischer Geschmacklosigkeit, mit einer Geistestiefe verfahren sei, welche unsere Bewunderung verdient. Der Endzweck dieses Aufsatzes ist erfüllt, wenn nur in Zukunft die Urtheile über die apostolische Exegese sich so gestalten, wie das oben angegebene von Matthies in Bezug auf unsere Stelle, daß nämlich der Apostel der Idee nach aus dem alttestamentlichen Ausspruch 1. Mos. 22, 18. ganz richtig argumentire und nur darin sich vergreife, daß er meine, die Beziehung auf den Einen großen Nachkommen sei gleich in die Form des Wortes gelegt. (Erklärung des Briefes an die Galater S. 69.) — Ist der Ausleger einmal dahin gelangt, mit der Voraussetzung zu den alttestamentlichen Citaten hinzuzugehen, daß ein glücklicher religiöser Takt die neutestamentlichen Schriftsteller so geleitet habe, daß wenn sie auch in der Form der Anwendung fehlten, doch im Wesen das Richtige trafen, so wird sich daraus wohl bald jene Ansicht über das Verhältniß vom alten zum neuen Testament in Bezug auf die Citate herausbilden, welche wir für die rechte Mitte zwischen der älteren der lutherischen Kirche im 17. Jahrhundert und der modernen rationalisirenden halten und die, wie es uns erscheint, bis jetzt noch von Niemanden so glücklich angedeutet worden ist, als von Beck in seinem Aufsatze: Bemerkungen über messianische Weissagung als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung im 3ten H. des 2ten Jahrg. der Tübing. theolog. Zeitschrift. Seitdem ist von diesem geistvollen Manne der Versuch über das 9te Kap. an die Römer erschienen (1833.), worin derselbe durch Anwendung seiner Principien auf mehrere paulinische Citate seinen Ansichten noch mehr Begründung gegeben hat, was um so mehr Bedürfniß war, da jener Aufsatz einen allzu rhapsodischen Charakter trug und in allzu änigmatischer, schwülstiger Sprache abgefaßt war. Vieles hierher Gehörige enthalten auch die Schriften und Abhandlungen von Steudel, Fr. v. Meyer, Olshausen, und namentlich der erste Theil von Stiers Andeutungen zu gläubigem Schriftverständniß.

Es basirt sich nämlich die paulinische Citationsweise auf das, was jener vortreffliche Ausspruch Baco's sagt, den auch Beck anführt: pro-

photic historiae genus est, quandoquidem historia divina ea polleat supra humanam praerogativa, ut narratio factum praecedere non minus quam sequi possit. Daß gerade im Verhältnisse der alttestamentlichen Geschichte zur neutestamentlichen, daß gerade in der biblischen Geschichte sich überall ein wunderbarer Parallelismus wahrnehmen lasse, welcher in den größeren Begebenheiten und Institutionen sich als die Wiederholung Eines großen lebendigen Gesetzes zeigt, welches beide Offenbarungsepochen durchwaltet, der aber auch wie spielend sich bis ins Einzelnste und Zufälligste hineinzieht — gleich wie ja auch in der Natur das Maaß und die Zahl, welche dem Planetenlaufe zum Grunde liegt, in Verhältnissen des Menschenleibes und vielleicht in noch viel untergeordneteren Sphären vorkommt — das ist selbst der Beobachtung von einem Manne wie Dr. Paulus nicht entgangen, welcher sich über die Typologie gar nicht ungünstig geäußert hat. Muß nun der gläubige Geschichtsforscher hierin göttlichen Plan anerkennen, so sind auch hiermit eine große Anzahl alttestamentlicher Stellen, wenngleich sie, dem nächsten Zusammenhange nach, durchaus nicht als messianisch gelten können und wollen, dennoch als solche erwiesen. So z. B., wenn Paulus Röm. 9, 25—29. Stellen aus Hosea und Jesaja anführt, welche unbestritten von vergangenen Ereignissen handeln, um darzuthun, daß nach göttlichem Plane auch jetzt nur eine ἐκλογή aus dem Abrahamssamen das Reich ererbe, so möchte eine oberflächlichere Betrachtung dabei stehen bleiben, daß sich hier nur eine passende Anwendung eines alttestamentlichen Ausspruches finde. Eine sorgfältigere Erwägung der heiligen Geschichte wird aber gewiß in das Urtheil Becks einstimmen müssen, welcher S. 105. des angeführten Werks sich so über dieses Citat ausspricht:

„Für den ersten Blick freilich möchte es zureichend erscheinen, dem Gebrauch, welchen der Apostel von den prophetischen Stellen macht, mehr nicht als eine historische Parallele zu unterlegen, der gemäß er Aussprüche, die einer unbestrittenen Geltung genossen und Ereignisse früherer Zeit vom theokratischen Standpunkte würdigten, pragmatisch übertrüge auf das in demselben nationalen Boden sich bewegende, verwandte Ereigniß seiner Zeit. Wenn aber auch auf diese Art stellenweise der Citation als gelungener Akkommodation immerhin ein pragmatischer Werth bleibt; so ist damit dennoch nicht Genüge geleistet dem höheren Geiste der apostol. Schriftauffassung überhaupt, und in unserem Zusammenhang namentlich wird der innere Faden zerrissen in dem Ganzen der Argumentation des Apostels. Denn liegt dieser, von ihrem Beginn an, eine bloß äußere oder akkommodative Parallele zwischen der jüdischen und christlichen ἐκλογή zu Grunde — so wäre nicht einmal der zu lösende Konflikt zwischen beiden entstanden, und der ernste Herzenserguß des Apostels V. 1—5. wäre mit allen seinen testamentischen Beziehungen eine Farce — vielmehr auf einer organischen Kohärenz ruht Alles, vermöge welcher der alte Bund zu dem neuen sich verhält wie das vorbildende Keimen zu der vollendenden Entwickelung. In diesem Zusammenhange dürfen wir

die Citationen nicht bloß betrachten als geschichtliche Analoga, denen eine innere Beziehung nur durch in sie gelegten Sinn des reflektirenden Schriftstellers zukommt und deren Schlagkraft in der vollzogenen Parallele aufgeht, sondern als in sich selbst lebendige Momente des in organischer Entwickelung durch die Bundesschriften sich ziehenden, providentiellen Unterrichts und theokratischen Geschichts-Planes, so daß sie die plastischen Keime der Vollendungszeit in sich tragen, welche in geregelter Stufenmäßigkeit aus den verschiedenen Durchgangsperioden sich entwickeln *). Damit wird den citirten Stellen ihre historische Basis und ihre nächste Zeitbedeutung nicht entzogen, sondern diese werden nur aufgenommen in den theokratischen Gesammt-Charakter des Schrift-Ganzen und in die Gliederung der göttlichen Oekonomie, wonach ihre genetische Gegebenheit in der pneumatischen Betrachtung sich erweitert bis zu der mit der messianischen Reifungs-Periode gewonnenen Fülle der Entfaltung. Die Prophetien, wie sie ihre lokal und temporell bestimmte Grundbildung genetisch aus der Vergangenheit in ihre geschichtliche Gegenwart hineintreiben, so bilden sie als Gelenke einer in selbstthätiger Lebenskraft fortschreitenden Entwicklungskette in der Succession der geschichtlichen Epochen ihren Kern durch die näheren und entfernteren Abschnitte der Zukunft hindurch, aus der σκιά bis zum πλήρωμα."

Sind wir nun auf dem Standpunkte, wo der Ausleger ohne Glauben zu den im N. T. befindlichen Citaten aus dem Alten hinzutritt, so weit gekommen, daß wir wenigstens eine geistvolle Methode der Anknüpfung und Benutzung der Ideen zugestehen, so wird — sobald aus gläubiger Ansicht der biblischen Geschichte die eben vernommene Betrachtungsweise sich entwickelt hat — auch Niemand mehr Anstand nehmen können, mehr als bloß menschlich-geistreiche Anknüpfungen darin zu finden. Man wird zu dem Resultate gelangen, daß der Geist, welcher das Ganze der

*) „Hierbei sei es erlaubt, auf meine Bemerk. über messian. Weissagung und pneumatische Schriftauslegung zu verweisen, welche in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, vom Jahr 1831. 3s Heft, erschienen und hier als Anhang beigegeben sind. Daß eine gewisse theologische Richtung diesen lebendigen, in genetischer Einheit fortschreitenden Zusammenhang der heiligen Geschichte und Lehre nimmer erkennen will, rechne sie wenigstens nicht als wissenschaftlichen Vorzug sich an. Läge unsere Natur- und Geschichts-Betrachtung im Ganzen nicht gebannt in einer zerbröckelten Polymathie, theils vermöge unserer Beschränktheit überhaupt, theils vermöge der gewöhnlich an der flachen Außenseite hinstreifenden Reflexion; auch in den Entwicklungs-Prozessen des physisch und allgemein-historisch Gewordenen würde die Wissenschaft die Idee einer Vorbildung und Vorbedeutung aus dem Organismus einer höheren Gesetzgebung heraus zur nüchternen und zusammenhängenden Anschauung sich gebracht haben."

Geschichte leitete, auch in den prophetischen Aussprüchen, wenngleich so verhüllt, daß seine Andeutungen erst mit dem Eintritte der geschichtlichen Fakta verstanden werden konnten, doch auf diese sich bezogen habe. Wir sind auf dem Gebiete der Natur gewohnt, die niederen Stufen, in ihren vollendetsten Species, als Präformationen für die höheren und insofern als Weissagungen auf dieselben anzusehen. Ihnen selber ist es unbewußt, wohin sie deuten, aber giebt es nicht einen Geist, der alle Stufen umfaßte, als er sie entstehen ließ und die eine auf die andere bezogen hat? Dieser Geist hat gewußt, was er wollte, als er noch in den unteren Regionen würkte, und waltete. — Von diesem Standpunkte aus nehmen wir denn auch keinen Anstand, zu behaupten, daß der das Ganze des Heilsplans ordnende Geist, als an den Vater der Gläubigen das Wort erscholl: „In dir und deinem Samen sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden," mehr in diese Worte legte, als damals der Altvater darin fand, oder jetzt ein moderner Interpret darin findet, daß er eine Fülle des Inhalts hineinlegte, welche noch keiner der christlichen Interpreten so trefflich erfaßt hat, als der, welcher den *νοῦς Κυρίου*, den *νοῦς* dessen, welcher den Heilsplan selbst ordnete, *κυρίως* besaß (1 Kor. 7, 40.)

Zweite Beilage.

Die Opfer- und Priesteranstalt des A. T. und Christus als Opfer und Priester im N. B.

Worin die erlösende Thätigkeit Christi bestanden habe, wird im N. T., anschließend an das Priester- und Opferinstitut des A. T., in typischer Form gelehrt. Vorzugsweise stellt unser Brief den Erlöser als Opfer und Priester der Menschheit dar. Um diese Lehre unsers Briefs gründlicher zu verstehen, werden wir uns in dieser Beilage einer dreifachen Aufgabe unterziehen müssen. Wir werden nämlich darzustellen haben 1) die alttestamentliche Opfer- und Priesteranstalt; 2) das Wesen der priesterlichen Thätigkeit Christi; 3) die priesterliche Thätigkeit Christi in alttestamentlicher Form.

Die Aufgaben, welche wir uns hiermit stellen, betreffen das Herz des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie, es sind daher unendliche Aufgaben, welche jede Zeit und jede Schule von neuem vornehmen muß. So wird denn also auch jeder, der daran geht, von vorn herein seine Untersuchung mit denselben Worten, mit denen der alte Anselmus sein Cur Deus homo einleitet, bescheidentlich bevorworten: quodsi aliquatenus quaestioni tuae satisfacere potero, certum esse debebit, quia (quod) et sapientior me plenius hoc facere poterit, imo sciendum est, quidquid homo inde dicere vel scire possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes. — Wiederum bildet jeder von den drei Theilen, in die wir unsere Aufgabe getheilt haben, eine

Hauptaufgabe auf einem besondern theologischen Gebiete; wie die erstere tiefe und ausgedehnte Studien in der Alterthumskunde erfordert, so der zweite in der spekulativen Dogmatik, und der dritte in der neutestamentlichen Exegese. Die bisherigen neueren Arbeiten aber haben in keiner von diesen drei Hinsichten Hauptwerke geliefert. Was die wichtige Materie von den Opfern betrifft, so haben wir zwar neuerdings eine fleißige und anerkennungswerthe Bearbeitung dieses Gegenstandes von Scholl erhalten, in den Studien der Würtemberg. Geistl. I. B. 2. H. IV. B. 1 H. V. B. 1. H., welche ich auch hier mit Dank benutzen werde. Aber, wie auch dieser neuere Bearbeiter sagt, 140 Jahre vor ihm bis auf Outram de sacrificiis, Amstel. 1688. hat das Feld so gut wie brach gelegen *). In Betreff der spekulativ-dogmatischen Bearbeitung der Erlösungslehre sind in neuerer Zeit manche interessante Beiträge geliefert worden, wohin zu rechnen Erörterungen von Stier, Marheinecke, Schleiermacher, Anton Günther, Göschel, und noch ganz kürzlich im 7. B. im 2. H. und im 8. B. im 2. H. der Stud. der Würtemberg. Geistl. von Klaiber; noch fehlt es jedoch an einer Arbeit, welche so gewaltig wie die von Anselmus oder auch nur wie die von Grotius in die Glaubenslehre eingriffe. Für die exegetische Behandlung des Gegenstandes ist manches geschehen in der Abhandlung von de Wette über die symbolische Lehrart des Hebräerbriefs, in den S. 273. erwähnten Abhandlungen von Winzer und in Heinr. Günther de mortis Christi fine salutari ac vi sacrificali, Gotting. 1831., doch ist das hier Geleistete auch schon dem Umfange nach nicht ausreichend. Wenn nun zur Größe des Gegenstandes auch noch der Man-

*) Auch durch jene Abhandlung von Scholl ist übrigens noch keineswegs dem von Baumgarten-Crusius in s. bibl. Theol. S. 418. ausgesprochenen Wunsche vollkommenes Genüge geleistet: „Das Opferwesen des Alterthums scheint noch einer durchgeführten Geschichtschreibung zu ermangeln — einer solchen, welche sich so von der mystischen, als der zu niedrig bürgerlichen entfernt hielte, noch auch bloße Mahlzeiten und Königsgaben in den Opfern der Urzeit finde."

gel an umfassenden Vorarbeiten kommt, so wird unsre Bearbeitung, zumal da sie nicht selbstständig, sondern nur im Dienste des Kommentars auftritt, um so mehr auf Nachsicht rechnen dürfen.

I. Die Opfer- und Priesteranstalt des A. T.

A) Die Opferanstalt.

Hätten wir diesen Gegenstand selbstständig zu bearbeiten, abgesehen von unserm bestimmten Zwecke, so dürften wir uns nicht einer kritischen Untersuchung über die Entstehung des mosaischen Kultus entziehen, wozu in diesem Augenblick stärkere Aufforderung als in irgend einer frühern Zeit gegeben ist. Noch viel schneller nämlich, als es sich erwarten ließ, ist die Andeutung, welche wir S. 301. gaben, in Erfüllung gegangen; Hinter einander sind mehrere Werke erschienen, welche die de Wettesche Kritik der Patriarchengeschichte auf dem Gebiete der Archäologie geltend gemacht haben und selbst noch mehrere Schritte darüber hinausgegangen sind: ich meine George über die ältern jüdischen Feste — welcher jedoch im Gegensatze zu Baur jedwede Einwürkung der Institute anderer Völker ausschließt — und insbesondere Vatke's biblische Theologie*), ein Werk, das übrigens vieles wissenschaftliches Verdienst hat. Es knüpft sich dasselbe eigentlich nach dreißig Jahren an de Wette's Beiträge an, welche 1806 erschienen sind, und führt die Anwendung der Kritik derselben auf das Gebiet alttestamentlicher Dogmatik und Alterthümer, welche der Urheber nur unvollständig gemacht, mit Konsequenz durch. So geht denn

*) Der neue Wein des kritischen jungen Deutschlands, der übrigens geräuschvoller als sonst wo in v. Bohlens Genesis moussirt, hat bereits ein milderndes Temperamentum erhalten durch Ewalds Abh. de feriarum Hebraearum origine et ratione. Als das Motto dieser Schrift dürfen die Worte Ewalds in den Göttinger Anzeigen betrachtet werden (Nr. 204. 1835.): „Daß die meisten oder gar alle Berichte über die ältern Zeiten von späterer Hand seien, hat man zwar, wie denn manches der Art sehr deutlich vorliegt, seit den letzten vierzig Jahren, im Groben erkannt. Aber indem man nun, wie zu überrascht von solcher Entdeckung und von ihr geblendet, nur das Spätere suchte, und alles, was früher für alterthümlich galt, in so späte Zeiten als möglich herabzuziehen sich gefiel, kam man in ein neues Chaos und verlor den Faden aller Geschichte."

also das Werk um Vieles über de Wette's alttestamentliche Dogmatik und Archäologie hinaus. Der Jehovah, welchen Israel zu Moses Zeit anbetete, ist zufolge der Resultate dieses Werkes für die Masse des Volks das Gestirn des Saturn gewesen; was bisher, wenn nicht als mosaisches, so doch als davidisches Opfer- und Priester-Institut galt, ist das Erzeugniß nachsalomonischer Zeiten; die Feste, auch erst in jener späten Zeit entstanden, sind durch Fiktion an die alte Geschichte des Volkes angeknüpft; die Stiftshütte, welche nie existirt hat, ist der durch mythische Fiktion in die graue Vergangenheit zurückgeworfene Reflex des salomonischen Tempels u. s. w. Es werden diese Ansichten ihr Stadium durchgehen, wie weiland die von Spencer, welche ihrer Zeit für Viele durchaus ebenso überraschend und überzeugungskräftig auftraten und durch die Entgegnungen eines Witsius so wenig beseitigt wurden, daß sie merkwürdigerweise erst in diesem Werke von Vatke eine gründlichere Widerlegung finden.*) Wir bei unserm Zwecke haben, wie gesagt, nicht nöthig, jene Ansichten einer Prü-

*) Mit unbesieglicher Gelehrsamkeit, wie es schien, hatte Spencer die Abstammung so vieler Theile des jüdischen Kultus, der heiligen Lade, der Cherubim u. s. w. aus Aegypten dargethan und bis auf de Wette, Gesenius und Winer herab hatte die neuere Kritik kein anderes Resultat gewonnen. Welchen tiefen Eindruck seine Beweisführung gemacht hatte, das nehme man unter anderem aus folgenden Worten von Clericus ab, die sich in einer Recension über Saurins discours historiques etc. T. I. finden, in welcher er ausführlich sein Urtheil über Spencer abgiebt, in der bibl. ancienne et moderne. T. XII.: si ces nations (l'égyptienne et la juive) étoient si éloignées l'une de l'autre, que Rome l'est d'Ispahan, et n'eussent pas eu plus de commerce ensemble, que ces deux villes, on auroit sujet de demande de fortes raisons pour croire, que l'une avoit imité l'autre, mais si elles avoient été voisines, si l'une étoit sortie des états de l'autre, après y avoir demeuré deux cens ans et plus sujette de l'autre, on ne balanceroit pas beaucoup à croire, que cette dernière auroit pris quelque chose de la précedente etc. — Obzwar von schlagenden Widerlegungsgründen entblößt, verharrten dennoch die Verfechter der Orthodoxie bei ihrer Skepsis und sehen nun außerhalb ihres eigenen Lagers den Kampf mit ihrem gefährlichen Gegner durchgekämpft. Nach Vatke's Ansicht ist nämlich das Meiste von dem, was bisher als ägyptisch galt, auf phönicischen Ursprung zurückzu-

fung zu unterwerfen, wir haben es nur mit der Form des jüdischen Kultus zu thun, welche die Apostel vor Augen hatten und worin sie für ihre Lehren die Anknüpfung fanden. Diese Anknüpfungspunkte bleiben, ja sie bleiben selbst als providentielle Anstalt, auch wenn die angegebenen Ansichten über die Entstehung derselben richtig wären, und wenngleich allerdings der Zusammenhang der neutestamentlichen Offenbarung mit der alttestamentlichen zu einer anderen Auffassung dieser letzteren gebieterisch nöthigt, so ließe sich doch vielleicht auf Grund der S. 90. von der Inspiration der Apostel aufgestellten Ansichten ein Standpunkt gewinnen, bei welchem der Glaube an die in Christo und den Aposteln geschehene Offenbarung auch durch solche Resultate alttestamentlicher Kritik nicht so sehr erschüttert würde, als es zunächst den Anschein hat. — Einen recht guten, eben so sehr mit gerechter Würdigung als mit nüchterner Kritik geschriebenen Artikel über die mosaische Gesetzgebung enthält s. v. Gesetz das Winersche Reallexikon 2. A.

Das Opferinstitut führt uns in das fernste Alterthum zurück. Bei allen Völkern gehört das Opfer zu der ältesten Art der Gottesverehrung. Damit stimmt die Genesis überein, wenn sie die Opfer nicht bloß in der semitischen Linie bis zu

---

führen. So erscheint denn also die negative Haltung, welche wir oben S. 278. in Bezug auf die Erklärung der Stiftshütte aus Nubischen Baudenkmälern behaupteten, gar sehr gerechtfertigt. Nicht minder gerechtfertigt wird aber auch der Verfechter der orthodoxen alttestamentlichen Ansicht erscheinen, wenn er wenigstens vorläufig im Betreff der phönicischen Ableitung dieselbe ἐποχή beobachtet; v. Hammer schickt uns sogar zu den Persern. — Zu noch einer interessanten Bemerkung giebt die erwähnte Recension des scharfsichtigen Clericus Veranlassung. Als eine der dreistesten Hypothesen erscheint bei dem Berl. Kritiker der fast allein auf die Autorität von Amos 5, 25. 26. sich stützende Schluß, daß die Masse des aus Aegypten geführten Volkes die ganzen vierzig Jahre hindurch götzendienerisch gewesen, auch scheint der Urheber dieser Hypothese selbst von ihrer Kühnheit überrascht gewesen zu seyn. Aber ganz in demselben Umfange hat der gelehrte Genfer dieselbe Hypothese in jener Rec. auf denselben Ausspruch des Propheten gegründet; le silence des livres de Moise, — setzt er hinzu — qui ne sont qu'un très petit abregé d'histoire, ne nous autorise ni à rejetter ni à tordre les paroles d'Amos, qui sont claires.

Noah hinauf verfolgt, sondern selbst bis an den Anfang der Menschengeschichte bis zu Kain und Abel. Wie fremd nun auch diese Art der Gottesverehrung den Menschen unsrer Zeit — namentlich innerhalb des Protestantismus — geworden seyn mag,*) wir sehen daraus, daß der Opferkultus auf das Innerlichste mit dem Wesen aller Religion zusammenhängen muß. Mancherlei Willkührliches ist über die ursprüngliche Bedeutung der Opfer gesagt worden **); den rechten Gesichtspunkt giebt uns Deutschen ganz einfach die Etymologie des Wortes. Das deutsche Wort opfern, im Angelsächsischen offrian, ist erst durch die Römer in die deutsche Sprache eingeführt worden (Grimm, deutsche Mythologie S. 22.), und ist das lateinische offerre. Das Opfer ist also ursprünglich eine **Gabe an die Gottheit und zwar eine solche, wodurch der Mensch die immer noch unvollständige Hingebung seiner selbst an Gott zu vervollständigen strebt.** So wird das Opfer auch von der Philosophie gefaßt, Hegels Religionsphilosophie I, S. 169.: «Diese Negation ist in der Andacht und erhält auch äußerliche Gestaltung, um sich zu beweisen, daß es dem Subjekt Ernst sei; es vollbringt diese Negation theils auf intensive Weise, nur daß etwas geopfert, verbrannt sei — auch Menschenopfer —, theils ist der sinnliche Genuß, Essen und Trinken, selbst diese Negation von äußer-

*) Es gehörte doch eine Resignation dazu, die respektabler Art ist, ganze Hekatomben aus den schönsten Heerden den Göttern Preis zu geben. Der Katholik hat für solche Resignation noch mehr Sinn als der Protestant. „Einst ließ man sich doch noch die Vergebung Geld kosten, — sagt Harms in einer seiner Thesen — jetzt vergeben Herren und Damen sich ihre Sünden selber.“ Von den Zeiten des sinkenden Heidenthums berichtet uns Tertullian, wie man die schlechtesten Stücke zu den Opfern auswählte. Welche Spenden würden von den Oekonomen unserer Tage für so spiritualistische Zwecke, wie der Ausdruck des Dankes oder des Schuldbewußtseyns vor der Gottheit, zu erwarten seyn?

**) Vorzugsweise willkührlich erscheint namentlich die Ansicht, welche Mone im sechsten Theile von Creuzers Symbolik S. 210. von der ursprünglichen Bedeutung der Opfer giebt: „Es ist einestheils eine Weihe zum höhern Leben für die geopferten Dinge, anderntheils eine Vorspiegelung und Anmahnung der Lebens- und Todespflicht für den Menschen.“

lichen Dingen. Die Negation selbst ist, daß der Mensch sich seiner Subjektivität abthut, nicht nur in äußerlichen Dingen, im Eigenthum, sondern daß er sein Herz Gott opfert, sein Innerstes.» Höchst interessant und hiermit übereinstimmend sagt der Verfasser des jüdischen Werkes כרה שלום, ein Rabbi Jakob aus Metz B. 9.: «Ehe Adam sündigte, war er selber ein Opfer und hatte daher des Opfers nicht nöthig, nachdem er aber gesündigt hatte und den Mangel fühlte, welcher in Folge der Sünde bei ihm stattfand, so wollte er diesen herstellen und brachte daher Opfer.» — Die älteste Form der Opfer, von denen die Schrift berichtet, wenn auch nicht die älteste überhaupt, sind die Brandopfer, ὁλοκαυτώματα, weil alles Genießbare davon verbrannt wurde. Beide Momente, sowohl das der Danksagung, als das der Sühnung lassen sich in ihnen verbunden denken; forderte einerseits das Dankgefühl den Menschen auf, mit seinem Innern zugleich auch sein Aeußeres Gott hinzugeben, so ließ sich andrerseits die Hingabe des äußern Gutes, als eine Substitution, Sühnung dessen fassen, was an der innern Hingabe noch fehlte. So heißt es daher nach der Darbringung von Noah's Opfer: «Gott roch den lieblichen Geruch und sprach in seinem Herzen, ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen u. s. w.» Und von Hiob K. 1, 5. heißt es: «Er opferte für seine Söhne, denn er gedachte: vielleicht haben meine Söhne gesündigt.» Das patriarchalische Opferinstitut pflanzte sich in der semitischen Linie fort und ging in dem mosaischen Kultus auf. Für das Verständniß der Opfer, um das es uns ja hier vorzüglich zu thun ist, wird es am zweckmäßigsten seyn, die levitischen Opfer in die drei Gattungen einzutheilen: 1) Brandopfer, 2) Friedensopfer, 3) Sühnopfer. Wir handeln von diesen drei Gattungen einzeln.

Das Brandopfer ist wie das älteste, so auch im mosaischen Kultus das allgemeinste und bedeutendste, Philo de victimis p. 838. ἀρίστη δ' ἐστὶν ἡ ὁλόκαυτος. Nur von diesem wurde alles Genießbare Gott geweiht, nur dieses mußte männlich seyn — und daß das Männliche das Vorzüglichere,

zeigt besonders Maleachi 1, 14. — auch wird, wenn von mehreren Arten der Opfer die Rede ist, das Brandopfer vorangestellt und die ganze Opferordnung im dritten B. Mose beginnt mit den Bestimmungen über diese Gattung. Aus Brandopfern bestand das tägliche Morgen- und Abendopfer, das Sabbathopfer, das Hauptopfer am Ersten jedes Monats, auch wurde es in Verbindung mit Dank- und Sündopfern dargebracht und als freiwillige Gabe (3 Mose 1, 4. 4 Mose 15, 3.). Wir werden daher nicht irren, wenn wir annehmen, daß das Brandopfer im mosaischen Kultus seine ältere Bedeutung beibehalten habe. Es drückt im Allgemeinen das Bewußtseyn aus, daß der Mensch in seinem Verhältnisse zu Gott einer Ergänzung bedarf, daß er mit Allem, was er hat, zur Hingabe an Gott verpflichtet ist.*)

Das Friedensopfer — so übersetzen wir nämlich nach dem Vorgange der Septuaginta und der Vulgata das hebräische שֶׁלֶם, während auch Winer in der Ausgabe von Simonis und Gesenius Dankopfer übersetzen. Es giebt sich nämlich diese Klasse von Opfern, wie uns scheint, sehr deutlich als Gegensatz zu den Sühnopfern zu erkennen. Sie gehen nicht darauf aus, ein eingetretenes Mißverhältniß aufzuheben, sondern die Hingabe an Gott in irgend einer bestimmten Beziehung zu ergänzen, den unvollkommenen Dank und die unvollkommene Bitte des unreinen Menschen vollkommen

*) Die schon von Sykes vertheidigte Ansicht, daß das Brandopfer zum Sühnopfer sich so verhalte, daß jenes im Allgemeinen und dieses im Besondern sühnte, hat neuerdings viele Vertreter gefunden, Rosenmüller 2ter Exkurs zum 3n Buch Mose S. 201., Sack Apologetik S. 253., Winer Realwörterbuch I, 227. Im mosaischen Institute darf man indeß doch nicht das Brandopfer direkt als Sühnopfer fassen. Ein wesentlicher Unterschied liegt schon darin, daß es anderen Ritus hatte, daß es nicht wie das Sühnopfer verunreinigte, daß Speisopfer damit verbunden wurden u. s. w. Dazu kommt, daß mit Ausnahme der einzigen Stelle 3 Mose 1, 4. (auch 3 Mose 16, 24. würde hierher gehören, allein aus V. 25. ersieht man, daß dort außer den Brandopfern auch Sündopfer gebracht sind) nur bei dem Sühnopfer die Formel לְכַפֵּר vorkommt, bei dem Brandopfer aber immer לְרֵיחַ נִיחֹחַ und diese bezeichnet das Wohlgefallen Gottes im Allgemeinen und ist gleichbedeutend mit dem unbildlichen Ausdrucke לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי יְהוָה.

zu machen. Sie begreifen unter sich a) das Dankopfer תּוֹדָה, b) das Bittopfer, als eine Gelobung נֶדֶר, c) das Bittopfer, als eine freiwillige Gabe נְדָבָה. Entsprechend dem Charakter dieser Opferklasse sind die darauf sich beziehenden Anordnungen. Abgesehen von zwei eigenthümlichen Ausnahmen (3 Mos. 23, 19., 4 Mos. 6, 17.) sind die Friedensopfer freiwillig; sie werden mit Oel begossen — dem Symbol des Friedens und der Heilkraft — und mit Weihrauch bestreut. Bei den Privatfriedensopfern diente dasjenige, was vom Opfer übrig geblieben, nach Abzug des Antheils der Priester, zu fröhlichen Mahlen. — Schon von den jüdischen Theologen (Maimonides de oblationibus c. 1. §. 17.) wird eine Gattung von Darbringungen unter dem Namen von Opfern zweiter Klasse aufgeführt, denen zwar, insofern sie nicht auf den Altar kamen, der eigentliche Charakter eines Opfers fehlt, die indessen unter die Kategorie von Darbringungen an Gott gehören: die Erstlinge, die Erstgeburt, die Zehnten und das Pascha.*) Soll man nun diese Gaben einer der Opferklassen unterordnen, so werden sie am ehesten unter die Friedensopfer gezählt werden können. Die Erstlinge und die Zehnten drückten den Gedanken aus, daß aller Ertrag der Natur dem Geber desselben angehöre, dessen Heiligthum daher auch die erste Spende davon empfangen müsse — dieselbe Idee, welche auch den Libationen zum Grunde liegt und im Christenthum durch das Tischgebet (die εὐχαριστία), welches die Speise erst weiht (ἁγιάζει), ausgedrückt wird 1 Tim. 4, 4. Insofern hatten sie den Charakter des Dankopfers, insofern aber ferner durch die Weihung der Erstlinge das Uebrige den Segen Gottes empfing (5 Mos. 12, 6. 7. 14, 29. 26, 10. 11. Mal. 3, 10.

*) Ob namentlich das Passah unter die Opfer zu rechnen sei oder nicht, ist in den Kontroversen mit der römischen Kirche ein wichtiger Streitpunkt gewesen. Die römische Kirche drang darauf, um, da es zugestandenermaßen ein Typus des Abendmahls sei, somit auch der Messe den Charakter des Opfers zu vindiciren. Strengere Protestanten ließen dagegen nur die vermittelnde Benennung sacramentum oder sacramentum pontificale zu, s. Schmid, de paschate tract. 1685., Carpzov, apparatus ad Antiqq. sacrr. S. 396. ff. Cudworth, de notione coenae domini c. 2. 3. mit Mosheims Anmm.

Sprüchw. 3, 9. 10.), hatten sie zugleich auch etwas von der Natur der Bittopfer. Auch die Erstgeburt von Menschen war Gott geheiligt, nicht aber als Opfer, sondern im Tempel des Herrn ihm zu dienen, und sie wurde, seit der Stamm Levi diesen Dienst versah, eigends losgekauft. Ueber den ursprünglichen Sinn des Pascha haben sich die Meinungen, seitdem de Wette zuerst in den Beiträgen Zweifel an der historischen Glaubwürdigkeit der Einsetzung desselben erweckt hatte, gespalten, und sind nur darin übereingekommen, daß an die Stelle der historischen Bedeutung eine Beziehung auf die Natur treten müsse.*) Wir haben es nur mit der geschichtlichen Bedeutung zu thun und haben uns hierbei die Frage aufzuwerfen: ob das Pascha die Natur eines Dankopfers, oder eines Sühnopfers an sich trage? Wir entscheiden uns, wie schon Outram de sacrificiis c. 13., daß allerdings ursprünglich das Pascha als Sühnopfer anzusehen sei. Jenes erste Pascha war ja nämlich die Substitution für die jüdische Erstgeburt, indem der Strafengel vor den mit seinem Blute bezeichneten Thürpfosten vorüberging. Es scheint diese Ansicht dem alten apokryphischen dictum aus Esra zum Grunde zu liegen, auf welches sich Justin im dial. c. Tryph. S. 297. beruft, und noch deutlicher bei Paulus 1 Kor. 5, 7. (Joh. 19, 36.). Bei der Wiederholung des Opfers tritt indeß nur die Erinnerung an die Substitution ein und es bekommt daher mehr den Charakter eines Dankopfers.

Die Sühnopfer zerfallen in die Schuld- und Sündopfer, deren Unterschied früher ganz klar gewesen seyn muß, nur daß er sich jetzt nicht mehr mit Sicherheit ermitteln läßt. Daß das Sündopfer einen ernstern Charakter gehabt hat, läßt sich indeß schon aus seinem Ritual schließen, und wiewohl für uns die Begründung bei den einzelnen Fällen nicht

*) Am scharfsinnigsten ist hier Baur in den S. 301. des Kommentars angeführten Abhandlungen verfahren. Triftige Gegengründe sind indeß schon von Scholl seinen Ansichten gegenübergestellt worden, sowohl was die Ansicht vom Pascha betrifft, als auch von der Darbringung der Erstgeburt, welche nach Baur und Hällmann ursprünglich auf allgemeinem Menschenopfer beruht haben soll, vgl. auch d. S. 66 ob. erwähnte Abh. v. Ewald.

mehr möglich seyn wird, so dürfte doch im Sinne des Gesetzgebers der Unterschied, den die LXX., Philo und Josephus andeuten, Wahrheit haben. Was die mit den Sühnopfern verknüpften eigenthümlichen Ritus betrifft, so wird später Einiges davon erwähnt werden. Das heiligste aller Opfer insgesammt ist das Opfer am Versöhnungstage, jenes Sühnopfer für die allgemeine Sündhaftigkeit des Volkes, welches sich schon durch sein Ritual vor allen übrigen auszeichnete. Es wird an dem einzigen Fast- und Trauertage gebracht, den das Gesetz verordnet, es wird ausschließlich von demjenigen Priester, in dem die ganze Idee des Priesterthums sich koncentrirt, von dem Hohenpriester dargebracht, u. s. w. Für die Dogmatik ist es nun eine Frage von Wichtigkeit, in welchem Sinne den Sühnopfern nach dem Geiste der Gesetzgebung und resp. Christi und der Apostel die sühnende Kraft zugeschrieben worden sei. Insofern nämlich das N. T. die priesterliche Thätigkeit des Erlösers vorzugsweise unter der Form des Sühnopfers darstellt, so ist das Verständniß dieses Lehrtypus von der richtigen Auffassung des typischen alttestamentlichen Instituts abhängig. Wir werden mit einiger Ausführlichkeit die verschiedenen Ansichten über diesen Gegenstand zusammenstellen, zugleich mit der Nebenabsicht, die Forschung desto mehr auf diesen Gegenstand hinzuleiten. Einer solchen Darstellung ist von Scholl fleißig vorgearbeitet worden, welcher die verschiedenen Ansichten in einer tabellarischen Uebersicht giebt, worin man indessen die Strenge der Anordnung vermißt.

Die Ansichten zerfallen in zwei große Klassen, je nachdem man entweder eine unmittelbar durch das Opfer geschehende Sühnung annahm, oder das Opfer als Symbol betrachtete, welches durch Vermittlung der Gesinnung mittelbar versöhnte. Diejenigen, welche eine unmittelbare Sühnung annahmen, begründeten dieselbe entweder spekulativ oder juridisch oder physisch.

1) Auf Grund Schellingscher Ansichten wurde das Sühnopfer von Zimmer, J. J. Wagner, Marheinecke u. A. als versöhnend gefaßt, insofern das Sinnliche darin

preisgegeben wird, um das Uebersinnliche zu gewinnen. «Opfern, sagt Marheinecke in s. Grundlegung d. Homiletik S. 10., ist nichts Anderes, als das vergängliche Scheinwesen dem ewigen Urwesen weihen; darin ist das Wesen der Religion selbst ausgesprochen. Das Opfer ist der Anfangspunkt, von welchem die Religion ausgeht, durch tausend Abstufungen nimmt sie sodann in dieser Gestalt ihren Weg durch alle Grade des menschlichen Denkens, Handelns und Lebens: denn keinen wahren und wahrhaft frommen Glauben an Gott kann der Mensch vollziehen, als einzig in dieser Opferidee, seine Abhängigkeit und Entfernung von Gott in Demuth und Schmerz empfindend, und alles Vergängliche hingebend gegen den Gewinn des Unvergänglichen, oder jenes weihend durch seine Betrachtung und in einem höhern Lichte schauend.»

2) Es ist eigentlich dieselbe Idee, nur juridisch aufgefaßt, oder — wie J. J. Wagner sich ausdrückte — der Begriff an die Stelle der Idee gesetzt, wenn von Michaelis, Flatt, Süßkind, Rosenmüller, die Darbringung als eine cessio bonorum, als eine mulcta gefaßt wird; ein Verlust am Irdischen, durch welchen das Ueberirdische, der Erlaß der Schuld eingetauscht wird.

3) Ebenfalls auf juridischem Gebiete liegt die Kantische Idee, an welche besonders Storr sich anzuschließen scheint, wonach die Versöhnung geschieht, indem das Sühnopfer der Idee des Gesetzes genugthut, welches für die Sünde den Tod oder doch irgend eine Strafe fordert. Parallel mit dieser Ansicht geht auf dem Gebiete der christlichen Erlösungslehre die Acceptilationstheorie.

4) Eine tiefere, mystische Basis hat der scharfsinnige le Maistre. Nach der in den theosophischen Schulen vorherrschenden Ansicht, daß das Böse in dem sinnlichen Principe ruht, wird das Blut als sensitives Princip zugleich als Princip der Sünde genommen und die Darbringung desselben als eine physische Sühnung der Sünde. In den soirées de St. Petersbourg I. 390. heißt es: l'homme étant donc coupable par son principe sensible, par sa chair, par sa vie,

l'anathème tomboit sur le sang. *) Auf eine verwandte Ansicht von den Opfern würde auch, wie es scheint, die Stier'sche Erlösungstheorie führen, nach welcher die Erlösung in einer Umgebärung des von der Schwachheit afficirten Fleisches und Blutes bestand. Vergl. die Polemik gegen Stier und le Maistre in Günthers Vorschule zur spekul. Theologie, im elften und zwölften Brief des zweiten Theils.

5) Rein physisch ist die Ansicht der Martinistischen Schule, wonach kräftiges, frisch vergossenes Blut eine üble Atmosphäre absorbirt und die unsichtbar anwesenden Dämonen vertreibt. In diesem Sinne spricht sich auch über die Bedeutung der Opfer aus Baader in Schellings allgem. Zeitschrift I. 305.

Der symbolische Charakter der Opfer ist in neuerer Zeit vorzüglich von de Wette vertheidigt worden, z. B. de morte expiat. S. 20.: neque alio nisi sensu symbolico victimarum substitutio in locum offerentis sumi potest, licet postea sicut omnia symbola in superstitionem verterit. Auch im Brief an die Hebräer liegt die symbolische Ansicht zum Grunde, K. 10, 1—4. Welches aber die symbolisch im Sühnopfer dargestellte Idee sei und von welcher Seite demnach die Gesinnung dadurch berührt worden, darüber gehen die Ansichten wieder aus einander.

1) Das versöhnende Moment besteht darin, daß der Darbringende nicht davon genießen durfte — zum Zeichen, daß zwischen ihm und Gott die Gemeinschaft unterbrochen worden, welches Bewußtseyn die Reue weckte; während im Gegensatze zu den Sündopfern bei den Friedensopfern der Opfernde selbst seinen Antheil genießt, zum Zeichen, daß Gott und Mensch in Eintracht stehen. So Sykes und Semler.

2) Die Sühnopfer versöhnen, insofern sie durch ihre vom Gesetz geforderte Reinheit in dem Opfernden das Bewußtseyn

---

*) Das Widerspiel dieser Ansicht findet sich bei Klaiber, welcher meint, das Blut, die Seele des Thieres, sei eben deshalb sühnend, weil sie rein sei, und die Verbindlichkeit der Opfernden darstelle, rein zu seyn, s. dessen Versöhnungslehre S. 79.

dessen wecken, was ihm fehlt; so Philo de victim. S. 336. und Klaiber, Versöhnungslehre S. 73.

3) Insofern Gott die Gabe annimmt, erklärt er, daß er wiederum in ein friedliches Verhältniß zum Sünder trete, und wirkt dadurch beschwichtigend auf das Gemüth desselben; so Steudel im Weihnachtsprogr. 1825. und in s. Glaubenslehre S. 259.

4) Nicht die Sündenvergebung — denn diese geschieht allein durch das Wort Gottes — sondern die Sündentilgung stellen sie dar, indem die Sünde auf das Opfer übertragen und auf dem Altar von Gottes Flamme verzehrt, das Blut aber, um die Gemeinschaft mit Gott darzustellen, am Altar ausgegossen wird; so Hasenkamp, in der Zeitschrift: Wahrheit zur Gottseligkeit, im Auss. über die Opfer, St. 1. u. 3. und die Schrift über die Opfer des A. T. Bremen 1830.

5) Die Sühnopfer stellen die Strafe dar, welche der Sünder verdient hätte, und erwecken dadurch in ihm selbst das Schuldbewußtseyn; so Jahn, Hengstenberg, Sack (der aber — vgl. Nro. 6. — zugleich das Bewußtseyn vorbildlicher Bedeutung festhält), und wohl auch Schleiermacher, Glaubensl. II. §. 125. 3.: «welcher Ausdruck Genugthuung eben den hohenpriesterlichen Charakter desselben (Christi) bezeichnet; denn das ergänzende Opfer des Hohenpriesters war die Genugthuung, insofern sich der göttlichen Verheißung gemäß der Glaube des Volks nun frei fühlte von jeder Besorgniß göttlicher Strafe für die begangenen Sünden.»

6) Sie dienten dazu, das große zukünftige Versöhnungsopfer vorzubilden und die Ahnung desselben in den Gläubigen zu erwecken; so die kirchliche Dogmatik, Quenstedt syst. theol. IV. 14. Gerhard loci VI. 326. VII. 44.

Die letztgenannten zwei Ansichten vermitteln sich durch dasjenige, was Hebr. 10, 3. nicht sowohl von dem Zwecke, als von dem Resultate der Opfer sagt. Indem nämlich durch die Sühnopfer das Schuldbewußtseyn immer aufs Neue gesteigert wird, und jene Opfer doch nicht eine erneuernde Kraft auf das Gemüth ausüben, so wecken sie zugleich die Ahnung einer realen Erlösung. Daß die Apostel die letztgenannten zwei

Beziehungen bei dem Sündopfer verbunden haben, läßt sich rückwärts aus dem schließen, was sie in jener typischen Form von Christi Erlösung lehrten. Aber auch unabhängig davon läßt sich auf alttestamentlichem Grunde überzeugend darthun, daß mit den Sühnopfern jene Substitution verbunden gewesen sei. Manche hiefür beigebrachten Gründe reichen nicht aus, wie z. B. der von der Handauflegung, da ja auch bei andern Opfern die Hand aufgelegt wird, u. s. w. Entscheidend sind indeß die auch von Scholl geltend gemachten Gründe: 1) die Idee der Substitution eines Opferthiers für den Schuldigen war im ganzen Alterthume verbreitet; 2) daß der Tod von Menschen stellvertretend sei, ist anerkannterweise ein Moment des jüdischen Glaubens; nahe schließt sich hieran die Annahme einer Stellvertretung durch Opferthiere; 3) deutlich spricht dafür das Ritual, nur beim Sühnopfer tritt es ein, daß das dargebrachte Thier unrein wird 2 Mos. 29, 14. 3 Mos. 4, 11. 12. 21. 6, 27. 28. 16, 28. Die Ueberreste davon wurden außerhalb des Lagers verbrannt, 3 Mos. 16, 27. 2 Mos. 29, 14. 3 Mos. 4, 21., und zwar wie 2 Mos. 29, 14. ausdrücklich dazusetzt: «weil es ein Sündopfer ist.» Der, welcher das Verbrennen verrichtet, muß sich waschen, ehe er wieder ins Lager kommt, 3 Mos. 16, 28. u. s. f.; 4) läßt sich die Substitution aus 3 Mos. 11. schließen, wo das Blut eine Sühne heißt, weil das Leben im Blute ist; 5) ergiebt sich die Idee der Substitution aus 5 Mos. 21., indem es V. 8. heißt, daß die Schuld auf der ganzen Gemeinde haften bleibe, wenn der Thäter eines Mords unbekannt wäre und kein Opfer sühnte, mithin wird durch die Waschung der Hände die Schuld auf das Opfer übertragen; 6) auch das Substantiv כֹּפֶר Lösegeld deutet darauf hin, daß כִּפֶּר versöhnen den Begriff einer Stellvertretung in sich schloß.*). 7) Auch der Ritus am Versöhnungsfeste mit dem hircus emissarius, aus welchem Süßkind und Steudel Folgerungen gegen die Substitu-

*) Auch im Persischen kommt bedecken vor statt aufheben, wegthun. So in einer in der Pariser Bibliothek befindlichen persischen Uebersetzung der Propheten ist das שבת משוש Jes. 24, 8. übersetzt [illegible] „er bedeckt die Freude"

tion gezogen haben, spricht durchaus für dieselbe; der getödtete Bock war das Sündopfer, durch welches die Sünde gesühnt wurde; dem in die Wüste Entlassenen wurde die Sünde aufgelegt, um bei diesem wichtigsten Sühnungsakte die Aufhebung der Schuld durch die Sühnung desto anschaulicher zu machen. *)

---

*) Nach dem Vorgange von Spencer haben fast sämmtliche Neuere (nur Ewald hat wieder eine Ausnahme gemacht) Asasel als Name eines Dämon, resp. des Satans genommen, Rosenmüller, Winer, Hengstenberg, Gesenius. Der letztere Gelehrte sagt s. h. v. in der A. des Wörterb. v. 1833.: non dubitans reddo ἀλεξίκακος, averruncus, eoque nomine primitus idolum aliquod sacrificiis placandum, cacodaemonem in deserto habitantem, ex ritu illo vetustissimo (et gentili) hostiis mitigandum, intelligendum esse statuo, an welche Worte sich alsdann die Verweisung auf die Araber schließt. Für die sprachliche Auffassung soll die Uebersetzung der LXX. in V. 8. τῷ ἀποπομπαίῳ = τῷ ἀλεξικάκῳ ein Beweis seyn. Dieser Ansicht kann ich nicht beitreten. Zunächst ist der von Baumgarten-Crusius ausgesprochene Grund wohl in Erwägung zu ziehen (bibl. Theol. S. 294.): „in der That würde auch wohl ein Opfer, dem bösen Geiste in der Wüste gebracht, den allgemeinen Religionslehren im Mosaismus wie der Bedeutung dieser Ceremonie ganz widerstreiten." Unmittelbar nach der Beschreibung des Versöhnungsritus folgt ja K. 17, 7. die Warnung, nicht den שְׂעִירִם zu opfern, — was sind diese aber anders als cacodaemones? So kann denn also der Ritus nicht auf irgend einen Dämon bezogen werden. Man müßte also wenigstens, wie man es seit Origenes that, unter Asasel den Teufel verstehen, wie es von Spencer und neuerlich von Hengstenberg geschehen. Gegen diese Deutung hat sich freilich das christliche Bewußtseyn schon früh erhoben: τοῦτο δέ γε ἐκ πολλῆς ὑπέλαβον εὐηθείας, sagt Theodoret in der 22. quaest. in Levit., und gegen den Julian, der dieselbe Auffassung den Christen zum Vorwurf macht, sagt Kyrill l. 9. p. 299., daß derselbe wohl nur aus dem Heidenthume eine solche Vorstellung entlehnt habe. Sehr wenig annehmlich ist in der That die von Hengstenberg gegebene Deutung (Christol. I. 1. S. 37.): „die Sünden seien gleichsam dem Teufel wieder zurückgeschickt worden" und eine annehmlichere ist mir nicht bekannt. Was nun die von Dr. Gesenius geltend gemachten Gründe betrifft, so ist die Berufung auf die Araber offenbar unzulässig und irrig; es wird nämlich auf dieselben Bezug genommen, um zu zeigen, daß der Ritus aus dem alten Heidenthume gestammt habe; zu den Arabern ist aber jedenfalls der Name Asasel wie unzähliges Andere (s. oben im Komm. S. 116.) von den Juden gekommen, wie von ihnen er auch zu den Sa-

Noch ist eine Gattung von Opfern übrig, bei welcher man zweifelhaft seyn kann, ob sie überhaupt und in welche Klasse der Opfer sie gehöre, die Bundesopfer. Die zu Kap. 9, 15. angestellte Untersuchung hat uns ergeben, daß sie als eine Art Bittopfer zu fassen seien, bei denen jedoch auch der Charakter der Sühnopfer zugleich obwaltet.

---

biern durchgedrungen ist, s. عزازيل im Onomast. libri Ad. p. 31. als Name des Genius حرث. Ueberdieß scheint den Arabern dabei noch eine Verwechselung begegnet zu seyn. Die Juden sprachen nämlich von zwei guten Engeln, Asa und Asael, welche sich bei der Schöpfung des Menschen wider Gott aufgelehnt, weil doch der Mensch fallen würde, dieselbigen sollen sich alsdann nach 1 Mos. 6. mit den Töchtern der Menschen vermählt und die נְפִילִים gezeugt haben (im Targum Jonathan von 1 Mos. 6, 4. heißen diese Engel שַׁמְחַזַאי und עֲזָאֵל). In der muhammedanischen Legende heißen diese beiden Engel bekanntlich Harut und Marut. Eine andere Tradition scheint nun jenen Asael mit Asasel verwechselt zu haben, denn in der Stelle des Abul Kasem, welche Reland de relig. Muhamm. S. 189. anführt, heißt es, daß der Teufel den Namen Asasel vor seinem Falle gehabt habe, und es wird von den Muhammedanern dasselbe von ihm erzählt, was die rabbinische Legende von Asael sagt. Auf diese Verwechselung hat schon Millius in s. Abhandl. de Muhammedanismo ante Muhammedem S. 60. hingedeutet. Auch in dem griechischen Fragmente des Buchs Henoch bei Fabricius (Pseudepigr. V. T. I. 182. u. 183.) wird Ἀζαλζὴλ und Ἀζαὴλ verwechselt. Sollte die rabbinische Erklärung von Asasel als Teufel alt seyn, so kann sie wenigstens nicht allgemein gewesen seyn, da Jonathan, dem auch noch Jarchi folgt, unter Asasel einen Berg versteht. Man beachte nnn aber, daß die Rabbinen überhaupt mehrere biblische Termini auf Dämonen gedeutet haben, so das יֵצֶר הָרַע 1 Mos. 6, 5., נֶגַע Ps. 91, 10. (Eisenmenger II. 424.), קֶטֶב Ps. 91, 6. u. A. Und wenn die LXX das eine Mal τῷ ἀποπομπαίῳ übersetzt haben V. 8., so giebt auch das keinen Beweis dafür, daß sie an einen deaster averruncus dachten, denn das zweite Mal V. 10. haben sie ja εἰς τὴν ἀποπομπὴν übersetzt. So wird denn also wohl jene Erklärung ihrer Uebersetzung, die Theodoret und Kyrillus rechtfertigen, die richtige seyn: „Ein Loos für das Gotte bestimmte Thier, das Andere für das der Abwendung bestimmte.“ — Was die Form des Wortes betrifft, so ist es Pealpal-Form von עָזַל removit, mit Ausstoßung des Endbuchstabens der Penultima und Ersetzung desselben durch einen unwandelbaren Vokal, wie חֲצוֹצֵר für חֲצַרְצֵר (Ewald krit. Gramm. S. 243.); diese Form ist Steigerungsform, mithin „zu völliger Hinwegschaffung.“ Ich bemerke, daß Dr. Steudel auf dieselbe Ansicht gekommen ist (Glaubensl. S. 258. Anm.).

B) Die Priesteranstalt.

Wie allen Religionen, auch den dürftigsten, der Opferbegriff eigenthümlich ist, eben so auch der Priesterstand. Wie aus jener Allgemeinheit des Opfers darauf geschlossen werden mußte, daß es tief in der religiösen Anlage des Menschen begründet sei, so gilt dies auch vom Priesterinstitut. Der allgemeinste Begriff des Priesterthums ist der der Vermittelung, wie denn auch in unserm Briefe μεσίτης und ἱερεύς gleichbedeutend gebraucht wird.*) Wie die Allgemeinheit des Opfers, so giebt daher auch die Allgemeinheit des Priesterthums einen Beleg für die Tiefe des Schuldbewußtseyns und des Bewußtseyns der Entfremdung von Gott in der alten Welt. Wenn daher Weissagungen, wie sie die Propheten aussprechen, verkündigen, daß einst der Priesterstand und das Opfer nicht mehr nöthig seyn würden, so sind solche weissagende Geister eben damit über das Bewußtseyn ihrer ganzen Zeit und des ganzen Alterthums hinausgerückt. Wenn dagegen eine Zeit wie die unsrige weder das Bedürfniß nach Opfern, noch das nach Priestern fühlt, ohne doch das alleinige Opfer und den alleinigen Priester der Menschheit ergriffen zu haben, so steht eine solche Zeit um Vieles unter dem religiösen Bewußtseyn des Alterthums. — Indem das israelitische Volk nicht selbst dem

---

*) Da die Etymologie mit der Aufgabe: vocum cognoscere causas, in den alten Sprachen auch so häufig zugleich die andere löst: rerum cognoscere causas, so ist es bei philosophischen und dogmatischen Untersuchungen meistens ein auch für die Sache fruchtbares Geschäft, einen Blick auf die Etymologie zu werfen. Wir haben oben in dem Worte Opfer zugleich auch den ursprünglichsten Begriff des Opfers gefunden. Dasselbe ist der Fall bei dem hebr. כֹּהֵן, wenn wir dabei auf die von Firusabadi angegebene Bedeutung von كهن vermitteln zurückgehen dürfen. Das latein. sacerdos von sacrare abgeleitet, in der Bedeutung: „den Göttern zueignen“, kommt diesem Begriffe nahe. Unser deutsches Priester ist das verunstaltete presbyter, so wie Pfaffe von papa. Der alte gothische Name für Priester bei Ulphilas ist gaguds von guth Gott, also „der sich mit göttlichen Dingen Beschäftigende.“ — Im Sanskrit heißt Priester unter anderem: purôdhas, purôhita d. i. Vorgesetzter, praepositus, und yaschtri d. i. Verehrer; Opfer unter anderem: pûdschâ und yadschna d. i. Verehrung.

Heiligthume der Gottheit sich nahen durfte, sondern erst durch eine andere geweihte Klasse seine Gaben an die Gottheit mußte gelangen lassen, so diente schon dieses dazu, in Verbindung mit den Sühnopfern jenes Bewußtseyn der Gottentfremdung lebendig zu erhalten. Dies war aber noch nicht genug. Auch der Priesterstand konnte nur im Heiligthume vermitteln und war vom Allerheiligsten ausgeschlossen. Nur derjenige, in welchem sich wiederum die Priesteridee koncentrirte, konnte bis ins Allerheiligste durchdringen, und wurde eben dadurch ein Vorbild für den absoluten Vermittler, welcher die Menschheit in das Allerheiligste des Geisterreichs eingeführt hat. Durch ihr Amt als Vermittler waren indessen alle jene Priester der sündigen Substanz des Volkes noch nicht ganz entrückt, vielmehr waren sie als Vermittler eben auch zugleich Repräsentanten ihres Geschlechts. Daher denn auch der Hohepriester nur Einmal des Jahres zu jenem Allerheiligsten den Zutritt hatte, eben an dem Tage, wo des Volkes Gesammtschuld gesühnt werden sollte. Bevor er das hohe Geschäft vollendete, mußte er mit einem Sündenbekenntnisse für seine eigene Sünde das Sühnopfer bringen, mußte seine reiche Prachtkleidung ablegen und mit einem leinenen Gewande vertauschen; und wenn er in den dunkeln, schmalen Raum des Allerheiligsten eintrat, mußte die Rauchwolke des Weihrauchs den Gnadenstuhl bedecken, «daß er nicht sterbe» (3 Mos. 16, 13.). So weckte jener Kultus im Menschen das Bewußtseyn der ungeheuern Kluft, durch welche das endliche und sündliche Wesen von dem unendlichen und heiligen getrennt ist. Schleiermacher, Glaubensl. II. §. 125. 2: «Wenn doch alles Aeußere wenigstens in seinem Ursprunge auf ein Inneres zurückweiset, das dadurch dargestellt werden soll, zu dem Aeußern des jüdischen Hohenpriesters aber auch das gehört, zuerst, daß während das Volk in größerer oder geringerer Entfernung vom Heiligthume wohnend ihm nur in abgemessenen Zeiten zuströmte, der Hohepriester hingegen gleichsam beständig in die Mitte desselben gestellt war, so daß wenn gleich seiner Verrichtungen nur wenige waren und an bestimmte Zeiten gebunden, doch sein ganzes Daseyn als ein gottesdienstliches erschien, und zweitens, daß,

obgleich das Volk durch die gesammte Priesterschaft Gott seine Opfer darbrachte, es doch außerdem als allgemeiner Ergänzung noch des Versöhnungsopfers bedurfte, welches der Hohepriester allein darbringen konnte: so wird wohl die Idee desselben die seyn, daß wie dem jüdischen Volke sein eignes Gesammtleben erschien als ein abwechselndes sich Annähern an Gott und sich Entfernen von ihm, und es sich auch in dem Wechsel zwischen den gottesdienstlichen und anderen Zeiten so darstellte, der Hohepriester derjenige war, welcher zu diesen schwankenden Bewegungen das Gleichgewicht in sich trug, und wie das Volk immer verunreinigt war, so er der Einzige, der sich als reiner konnte vor Gott darstellen.»

Das Gesagte mag genügen, um die Idee des Priesterthums zum Bewußtseyn zu bringen. Während nun, wie gesagt, Opfer und Priester bei allen Völkern des Alterthums die wesentlichsten Stücke der Offenbarung der Religion nach Außen sind, ist das jüdische Volk das einzige, welches eine Stufe, die darüber hinausliegt, nicht bloß ahnet, sondern mit Zuversicht in der Zukunft voraussetzt und allen Schmerz der Gegenwart durch den Hinausblick auf jene Zukunft besänftigt. Die jüdische Prophetie verkündet mit Zuversicht eine Zeit, wo im neuen Bunde das Gesetz Gottes ein innerliches geworden, wo in Folge dessen weder religiöser Irrthum noch Sünde im Volke Gottes stattfinden wird. Man vgl. was über die Stelle Jerem. 31, 31. ff., (vgl. Jerem. 24, 7. Ezech. 11, 19. 36, 26.) im Kommentar zu Kap. 8, 8—12. gesagt worden ist. Auch andere Stellen sprechen noch von jener allgemeinen Heiligkeit und Gotteserkenntniß im messianischen Zeitalter; Jes. 4, 3. 11, 9., welcher Ausspruch aufs Neue aufgenommen Habak. 2, 14. Jes. 60, 18—21. 66, 22. Zach. 14, 9. u. a. In diesen Aussprüchen liegt denn auch zugleich die Weissagung, daß Priester und Opfer aufhören werden, denn wie Hebr. 10, 18. andeutet, so ist mit Aufhebung der Sünde auch die Wiederholung des Opferkultus sammt dem Bedürfniß nach Dienern desselben aufgehoben; nach Jes. 61, 6. sollen alle Mitglieder des Volkes Priester seyn, ja auch der Prophetenstand wird dann nicht

mehr seyn, wo nach Jes. 54, 13. alle Glieder des Volkes *θεοδίδακτοι* sind, wo nach Jerem. 31, 34. keiner mehr den Andern zu lehren hat, und nach Joel 3, 1. über alle, über beide Geschlechter und über alle Stände der Geist des Herrn ausgegossen werden soll. Wer in solchen Aussichten des alten Bundes, zu denen die Geschichte keines einzigen Volkes des Alterthums eine Parallele bietet, nicht Offenbarungslicht und Offenbarungszusammenhang erkennen wollte, der wäre mit sichtbaren Augen blind. Es finden sich aber auch Momente, wo jene Hoffnungen der Zukunft sich mit Bestimmtheit an das Individuum des Messias angeschlossen haben, wo er als König, Priester und Prophet des verherrlichten Gottesstaates dargestellt wird, durch den dieses alles zu Stande kommen soll. Wir haben es hier nur mit dem **priesterlichen** Amte zu thun. Indem die Weissagung des 110. Psalms den Messias einen Priester nach Melchisedeks Ordnung oder Art nennt, spricht sie, wie unser Brief K. 7, 11—13. entwickelt, den Untergang jener Weise der Vermittelung aus, wie sie im A. B. stattfand. Auf gleiche Weise verheißt die Vereinigung der priesterlichen und königlichen Würde im Messias der Ausspruch Zach. 6, 13., wo es eben von diesem Priester heißt, daß Er den Tempel bauen werde. Das Opfer aber, welches dieser Priester vollziehen wird, ist nach Jes. 53. das fleckenlose Opfer seiner Selbst. Dort heißt er *κατ᾽ ἐξοχήν* «der Gerechte, mein Knecht» d. i. der um seiner Gerechtigkeit willen mein Bevollmächtigter ist; und um dieser Gerechtigkeit willen ist er fähig, seines Volkes Schuld zu tragen. —

Der Wichtigkeit gerade dieser Weissagung willen sei es vergönnt, dieselbe hier etwas ausführlicher zu besprechen, wenngleich eigentlich alttestamentliche Exegese nicht im Plane dieser Abhandlung liegt. Wenn **Twesten** in der Dogmatik S. 383. sagt: «— so lange der Satz: es giebt keine Weissagungen im Sinne der ältern Theologie nicht sowohl Resultat als Voraussetzung der alttestamentlichen Exegese ist, wie mir dieses bei den neueren Auslegern von Jes. 53. der Fall zu seyn scheint —» so wird dieses gewiß von manchen alttest. Exegeten selbst als eine unbegründete Voraussetzung angesehen werden. Man vernehme indeß ein ehrliches Geständniß aus **Eichhorns** Biblioth. Bd. 6. S. 658.: «Die messianische Erklä-

rung dieses Kapitels würde ohne Zweifel allgemeinen Beifall finden, wenn nicht die in den letzteren Jahrzehnten erst entstandenen Zweifel über die Richtigkeit der hohen Meinung, die man von den alten Propheten hatte, und nachher die Ueberzeugung, daß die Propheten nichts von zukünftigen Dingen verkündigen, als was sie auch ohne göttliche Eingebung wissen konnten, sehr viele dahin gebracht hätte, die alte jüdische Erklärung aufzusuchen und zu verfeinern (die vom jüdischen Volke).» Man wird sich in unserer Zeit vornehmer ausdrücken, aber im Ganzen wird «der langen Rede Sinn» derselbe seyn. Wir werden uns bei Prüfung der Ansichten möglichster Gerechtigkeit gegen jede von ihnen befleißigen. — Liest man, ohne von den verschiedenen Meinungen über das Subjekt von Jes. 53. etwas gehört zu haben, den ganzen Abschnitt von K. 40—52, 12. hintereinander im Zusammenhange, so wird man auf jene Frage des Kämmerers: «ich bitte dich, von wem redet der Prophet solches?» am ehesten zu der Antwort geneigt seyn: er redet solches von dem jüdischen Volke in der babylonischen Drangsal, welches um seiner Leiden willen so verherrlicht werden soll. Zu dieser Antwort wird man schon geleitet werden durch die Verheißungen, welche das Volk vom 40. Kap. an in Betreff der Vergeltung seiner schweren Leiden empfängt. «Sprecht Jerusalem Muth ein, so beginnt ja der ganze Abschnitt, und ruft ihr zu, daß vollendet ist ihr Dienst, daß gesühnt ihre Schuld, daß sie empfängt aus der Hand Jehova's Gedoppeltes für all' ihre Büßung.» Tröstungen dieses Inhalts gehen durch den ganzen Abschnitt hin 41, 8—20. 43, 1. 44, 1. ff. 44, 21. 22. 45, 4 ff. 49, 7—26. u. s. w., und mehrmals wird dabei Israel ausdrücklich der «vom Herrn erwählte Knecht Gottes» genannt. Insbesondere aber hat auch der unmittelbar vorhergehende prophetische Spruch 51, 9—52, 12. verkündigt, daß der Herr seines gefangenen Volkes sich angenommen hat, daß er «seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker entblößen will, und schauen sollen alle Enden der Erde das Heil Gottes.» Doch ist es eben auch nur der erste Eindruck, welcher an diese Erklärung denken lassen kann. Bei näherer Erwägung erheben sich unwiderlegliche Schwierigkeiten. Zunächst wird man

sich fragen: wie soll auf einmal das Volk als der Knecht Gottes, der Gerechte, welcher nur Anderer Schuld trägt, dargestellt werden, da das konstante Bewußtseyn des in die Gefangenschaft gerathenen Israels ist, daß es um seiner Sünde willen seinen Feinden übergeben sei: «wir gehorchten nicht — heißt es Daniel 9, 10. — der Stimme des Herrn unsers Gottes — daher trifft uns auch der Fluch und Schwur, der geschrieben steht im Gesetz Mose.» «Von der Zeit unserer Väter — ruft Esra 9, 7. — sind wir in großer Schuld gewesen bis diesen Tag und um unserer Missethat willen sind wir und unsere Könige und Priester gegeben in die Hand der Könige in Ländern, ins Schwerdt, ins Gefängniß, in Raub und in Schaam des Angesichtes, wie es heutiges Tages geht», vgl. Jerem. 34. 35, 17. u. a. So hieß es ja eben auch schon am Anfange dieses Abschnittes: «Rufet Jerusalem zu: daß gesühnt ist ihre Schuld!» und in den stärksten Ausdrücken spricht dasselbe aus Jes. 42, 22—25. 43, 25—28., wo es geradezu heißt, Israel habe gar kein Verdienst, nur Sünde, und es sei die bloße Gnade Gottes, die es errettete. Ferner wird in Kap. 53. von dem leidenden Gottesknechte die Verherrlichung vorausgesagt, während sie doch nach 57, 13. 59, 20. keineswegeS allen, sondern nur den sich Bekehrenden im Volke zu Theil werden soll. Doch gesetzt man läßt sich in Betreff dieses Gegengrundes durch die Erwiederung eines neuern Kritikers, Hitzigs, befriedigen, man müsse sich nur denken, das Leiden Israels im Exil habe noch einen Ueberschuß über seine eigentliche «Schuld» hinaus gehabt — eine Erwiederung, die freilich etwas knapp dünkt — so fragt man weiter, wer denn nun jenes reumüthige Bekenntniß K. 53, 3—6. ablege, und hört man nun, daß dies die Heidenvölker seien, so erscheint es Einem doch ganz unbegreiflich, daß diese plötzlich ohne irgend eine Andeutung sollten redend eingeführt werden. Indeß gerade diesem Abschnitte von K. 40. an ist abrupte Einführung der Rede Anderer eigenthümlich, und man versteht sich vielleicht auch dazu, sie hier zuzugeben, wenn man den großen Vortheil erlangen könnte, dann doch den Namen Knecht Gottes überall nur von Einem Subjekt erklären zu dürfen.

völlige Stätigkeit würde sich nun freilich immer nicht hierin erreichen lassen, denn 44, 26. wird jedenfalls der Prophetenstand darunter zu verstehen seyn, vgl. 50, 10. Auch sind die Prädikate Hirt und Gesalbter Gottes (44, 28. 45, 1.), welche Koresch führt, dem «Knecht Gottes» so verwandt, daß es mehr als ein für den Interpreten glücklicher Zufall erscheint, wenn nicht auch Koresch עֶבֶד יי genannt wird. Zu einer nicht geringen Bestätigung der Hypothese dient indeß, wie es scheint, Kap. 49. wo V. 3. der Gottesknecht geradezu Israel genannt wird. Hier könnte man sagen: Was will man mehr haben? Dieser Umstand hat nach der Geschichte der Interpretation in der That die erste Veranlassung gegeben, auch Kap. 53. das Volk als Subjekt anzusehen. Doch gerade hier begegnen wir unauflöslichen Schwierigkeiten. Zuvörderst schon dieser, daß der Knecht Gottes selbst redet; dann aber der noch größeren, daß eben dieser Knecht auch die Bestimmung hat, die Abtrünnigen in Zion auf den rechten Weg zurückzubringen, V. 5. 6. 8. vergl. 42, 6. Die neueste Erklärung dieses Abschnittes vom Volke überhaupt zeigt, daß nur eine Interpretation von so gewaltsamer Art übrig bleibt, daß diese Ansicht, auch wenn keine andern Gründe dagegen sprächen, an dieser Stelle scheitern muß.

Zu einer andern Ansicht könnte man nun eben von diesem 49. Kap. aus gelangen, und zwar eben dadurch, daß nach diesem Kapitel das sprechende Subjekt selbst als der עֶבֶד יְהֹוָה bezeichnet wird. Kann demnach Jemand anders damit gemeint seyn, als eben der redende Prophet? Ist nicht jenes: «Höret mir zu, ihr Völker in der Ferne!» der prophetischen Anrede in Jes. 34, 1. ganz entsprechend? So Stähelin in dem Aufsatze über Jes. 40—66. in den Studien und Kritiken Bd. 4. St. 3. Nur auf einen Augenblick kann man indessen an dieser Ansicht festhalten, denn schon der Inhalt des Nachfolgenden, daß eben dieser Knecht der Bundesmittler, das Licht der Heiden und Gottes Heil bis an der Welt Ende seyn soll (V. 6.), ist jener Auffassung entgegen. Auf Kap. 53. ist aber diese Erklärung gar nicht anwendbar, indem dort von dem Tode des Gottesknechts und von seiner Verherrlichung nach

dem Tode die Rede ist *). Manche haben bei Kap. 53. an noch andere einzelne Individuen gedacht, an Usia, Hiskia, Josia, aber damit läßt sich auch nicht durchkommen. Muß man denn von jener Frage des Kämmerers (Apostelgesch. 8, 34.): «Redet er von sich selbst oder von Jemand anders?» sowohl die erste als die zweite Hälfte verneinen, so bleibt nur noch übrig eine Koalition beider Antworten zu versuchen. Eine solche ist die Annahme, daß עֶבֶד יְהוָֹה entweder das Prophetenkollektivum bezeichne oder den bessern Theil des Volks, welche beide Ansichten insofern nahe verwandt sind, als die Propheten eben die Blüthe des gottesfürchtigen Theiles des Volkes sind. Diese Erklärung der betreffenden Stellen vom Prophetenstand war in neuerer Zeit die am meisten verbreitete geworden. Neuerdings ist Hitzig von ihr abgefallen, und auch Ewald soll ihr entgegen seyn, so daß sie kürzlich von einem Recens. als eine «ihrem Absterben nahe Hypothese» bezeichnet wurde. Dieser Todtenschein würde wohl nicht so schleunig ausgestellt worden seyn, hätte man nicht gefürchtet, man habe es bloß mit einem Scheintodten zu thun, den man schleunig einsargen müsse, damit er nicht wieder zu Kräften komme. Unserm Bedünken nach hat diese Auffassung in den betreffenden Stellen mehr für sich als irgend eine andere. Sie läßt sich aber auch mit den christlichen Interessen wohl vereinigen, nämlich auf folgende Weise: «Ob der schauende Blick der Propheten, kann man sagen, Christum als Individuum in der Zukunft schaut, oder als den die Gemeinde beseelenden Geist — beides ist gleich wichtig. Der Seher, welcher das Erste allein schaute, hätte die Wurzel ohne Stamm und Zweige; der das Zweite allein schaute, hätte die Zweige ohne die Wurzel. Der erste Theil des Jesaias hat vorzüg-

*) Das 53. Kap. erklärt Stähelin vom Messias. So verstohlen läßt er sich indessen dieses Geständniß S. 553. d. a. Abh. entgleiten, so wenig hat er Lust, sich auf die Sache näher einzulassen, daß es den Anschein gewinnt, als habe ihm bei dieser Erklärung ein gutes exegetisches Gewissen gefehlt. Ueberhaupt scheinen die Resultate jener Abhandlung bei dem Hrn. Verf. nicht recht zur Abrundung und Sicherheit gediehen zu seyn. Die Erklärung vom Prophetenstande weist indessen auch er mit Bestimmtheit zurück.

lich den Messias als Individuum verkündigt, der zweite schildert seine Erscheinung in der Gemeinde. Vergl. 49, 9—23. 60, 61, u. a. Der am Ende des Exils lebende Prophet ist sich bewußt, daß er und seines Amtes Genossen vorzüglich den Beruf haben, jene herrliche Zeit herbeizuführen, das Heil der Welt bis an die Enden der Erde zu tragen und zu bewürken, daß selbst Könige ferner Länder dem Herrn huldigen (49, 6. 52, 15.). Die Leiden, die er und seine Genossen in dieser heiligen Sache ertragen müssen, kommen dem ungerechten Volke zu Gute, denn durch diese Uebernahme der Leiden gründen die Propheten das Reich Gottes und sehen eine reiche geistige Nachkommenschaft (50, 4—9. 53, 10—12.). Allerdings haben diese Aussichten der Propheten etwas Ueberschwengliches, über das Ziel Schießendes. Es ist aber der in ihnen lebende Geist Christi, der sie drängt so Ueberschwengliches auszusprechen, was erst in dem Ideale alles Prophetenthums, im Messias in Erfüllung gehen soll. Es verhält sich hiemit wie etwa mit Ps. 16. u. 22. (s. oben S. 24.). Ist nicht bemerktermaßen der Schluß von Ps. 22. so überschwenglich, daß man es auf rein verständigem Standpunkte völlig unbegreiflich findet, wie David an seine Errettung aus der Drangsal solche Hoffnungen knüpfen konnte? Geht man überdies von der Idee des mystischen Christus aus, und betrachtet die ächten Propheten als Glieder desselben, so erscheint ihr Leiden um so mehr als ein Vorspiel dessen, was sich in dem historischen Christus erfüllen sollte (s. oben S. 17. 18.), gleichwie ja auch Paulus in diesem Sinne sagt, daß er ausfülle, was am Leiden Christi für seine Gemeinde fehlt Kol. 1, 24. Wie im Anfange des Johannes das: «Er kam in sein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf,» sich verhält zu dem: «das Licht scheinet in der Finsterniß und die Finsterniß hat es nicht begriffen,» so auch ist das Verhältniß der Leiden des historischen Christus zu denen des mystischen Christus.

Auf diese Weise ließen sich allerdings bei der Erklärung der betreffenden Abschnitte von dem Prophetenstande die christlichen Interessen wahren, und das Muß bei Gesenius, wenn er am Schlusse seiner Untersuchung zu Kap. 53. sagt: «bei

alle dem kann und muß die Stelle messianisch genannt werden», ist in noch umfassenderem Sinne zu rechtfertigen als es dort geschieht. Bei alle dem treten doch auch dieser Ansicht vom Prophetenkollektivum oder dem bessern Theile des Volkes nicht unbedeutende Schwierigkeiten entgegen. Von vorn herein wird man bei allen diesen Kollektiverklärungen, auch wenn man die Beziehung auf das ganze Volk annimmt, darüber bedenklich, daß doch nicht ein einziges Mal der Plural mit dem Singular wechselt. Einen solchen Fall glaubte Gesenius in dem לָמוֹ V. 8. gefunden zu haben. Aber, wenn schon die bloße Vergleichung der andern Stellen, wo diese Form vorkommt, an der Gesenius'schen Ansicht zweifelhaft machte, so haben jetzt, nachdem auch Ewalds Untersuchung sich für den singularen Gebrauch des לָמוֹ (krit. Gramm. S. 365., kl. Gramm. 2te A. §. 421.) erklärt hat, die Meisten diesen Stützpunkt als gänzlich abgethan angesehen. Was nun insbesondere die Kollektiverklärung vom Prophetenstande anlangt, so erweckt es zunächst Bedenken, daß doch die Propheten niemals in der Weise, wie etwa die Priester, eine besondere Zunft gebildet haben und würde eine solche zunftmäßige Vorstellung von dem Stande hier isolirt dastehen — haben sie ja eine Art Zunft gebildet, so allenfalls in der Zeit, wo noch ihre Schulen oder Kolonieen bestanden (Amos 7, 14.). Was würden überdies die Priester zu einer solchen Anmaaßung des Prophetenstandes gesagt haben, sie, die wohl mehr durch das Exil gelitten hatten als die Propheten, und die auch würklich eine geschlossene Zunft bildeten, welche gerade erst seit dem Exil mit stärkerer Bedeutsamkeit auftrat? Eine unverhältnißmäßig große Anzahl der Zurückkehrenden gehört, wie Esra 2. Neh. 7. zeigt, dem Stande der Priester und Leviten an, welche natürlich am Aufbau des Tempels den größten Antheil haben mußten, Esra heißt κατ' ἐξοχὴν der Priester, und der Staat geht gerade von da an allmählig aus der Theokratie in die Hierarchie über. Die Glanzperiode der Propheten hätte also gerade mit dem Faktum aufgehört, mit welchem sie — nach jener Fassung der Weissagungen — beginnen sollte. — Ferner läßt sich nicht wohl leugnen, daß gerade die ideale Beschreibung

welche in der letzten Hälfte des Jesaias von den Mitgliedern des verklärten Gottesreichs gemacht wird: daß sie alle Priester seyn und den Geist Gottes besitzen sollen (Jes. 54, 13. 60, 21. 61, 6. 62, 12.), jener Erklärung ein größeres Hinderniß entgegensetzt, als ihr Hauptvertheidiger zu fühlen scheint. Kann denn in einer so verherrlichten Gemeinde noch fortgehend ein Erleichtern der Sündenlast durch die Propheten stattfinden? — so nämlich erklärt Gesenius V. 11. Nimmt man Jerem. 31, 34. Joel 3, 1 f. u. a. dazu, so ist das gerade eine wesentliche Würkung der messianischen Zeit, daß keine Mittler zwischen Gott und den Menschen mehr werden nöthig seyn. — Ein drittes Bedenken gegen die Auffassung, welche an das Prophetenkollektivum oder an den bessern Theil des Volkes denkt, liegt in V. 3—6. Hier sollen solche redend eingeführt seyn, die verschieden sind von dem sprechenden Propheten, ja die von ihm und seinesgleichen reden. Sehr schwer nur wird man sich aber überzeugen können, daß sich der Prophet hier nicht selbst mit eingeschlossen habe. Steht nicht auch V. 1. der Prophet selbst als erstaunter Zuschauer vor dem, was V. 2. u. 3. verkündigt? — Sollte nicht überhaupt — und das ist unser viertes Bedenken — dem Bewußtseyn auch der Propheten ein Schuldgefühl eigenthümlich gewesen seyn, das es ihnen unmöglich gemacht hätte, auf diese Weise sich als die allein Gerechten der Masse der Priester und des Volks als den zu sühnenden Sündern gegenüberzustellen? Ein Prophet, der seine eigene Sündhaftigkeit fühlte, wie z. B. Jesaja K. 6, 5. — sollte ein solcher sich allein der Masse des Volkes gegenüber als den Gerechten haben darstellen können? Sonst finden wir doch eben darin zwischen Christo und zwischen Frommen wie Spener, Paulus, David, die große Kluft, daß diese, je frömmer sie werden, nur desto mehr das Bedürfniß erlöst zu werden fühlen, jener aber von Anfang an sich nur zum Erlöser darbietet. Auch an andern Stellen der zweiten Hälfte des Propheten betrachtet der Redende sich selbst mit einbegriffen in der Sündhaftigkeit des Volks, K. 42, 24. Endlich fünftens kann man sich doch in der That bei jener Auffassung besonders K. 49. u. 53. logisch und psy-

chologisch nicht recht anschaulich machen. Gesenius urgirt vorzüglich gegen die messianische Erklärung, daß ja Kap. 49. der Knecht Gottes in der ersten Person von sich rede. Wohl, wie kann dann aber dieser Gottesknecht zugleich das Kollektivum der vergangenen und der zukünftigen Propheten seyn? Es heißt daselbst: «Höret mir zu — der Herr hat mich berufen von Mutterleibe an u. s. f.» — dies nimmt Gesenius als individuelle Rede des Propheten; wo fängt denn nun aber die kollektive Bedeutung an? Der Umstand, daß Gesenius hierauf keinen Bescheid gegeben, hat Umbreit zu der Annahme vermocht, daß sich Kap. 49. u. 53. die anfängliche Beziehung auf das Prophetenkollektivum nachher in die auf den Messias verliere. Und wie soll man sich Kap. 53. die Sache denken? Die historische Grundlage soll die seyn, daß einige einzelne Propheten im Exil im Kampf für die Sache Gottes ihr Leben verloren und verächtlich begraben wurden. Sollte würklich dieser gewaltsame Tod etlicher Propheten durch Volksfrevel — der überdies nur hypothetisch angenommen wird — von einem andern gottesfürchtigen Manne als ein so ungeheueres Faktum angesehen worden seyn, daß darauf die Sühnung der Schuld des ganzen Volks beruhe? Wahrlich, dies hat wenig Wahrscheinlichkeit. Es kommt aber noch eins dazu. Es ist, wie auch die Vertheidiger jener Erklärung sagen, nicht bloß bildlich von Leid und Schmach des Standes im Ganzen, sondern von einem würklichen Martyrtode einzelner Propheten die Rede. Dies macht nun doch einen wesentlichen Unterschied. Wir wollen zwar nicht leugnen, daß wie es nach der Ansicht des Alterthums sonst bei Familien geschieht (S. 12.), so hier auch eine streng geschlossene Kaste — angenommen, daß die Frommen oder die Propheten eine solche bildeten — als Ein Individuum, und mithin auch Leiden und Lohn als etwas Allen Gemeinsames dargestellt werden konnte. Aber diese vorliegende Stelle macht doch in der That den Eindruck, daß das verherrlichte und das leidende Individuum Ein und dieselbige Person ist, denn gerade darauf liegt der Nachdruck, daß der Knecht auch nach seinem Tode noch so Herrliches würkt.

Unter diesen Umständen wird man denn, auch hier von mancherlei Bedenklichkeiten umringt, wenigstens versuchsweise mit derjenigen Erklärung der Stelle es noch einmal probiren müssen, von welcher in jetziger Zeit beinahe dasselbe, was vom Inhalte des Kapitels gilt: «wer glaubt unserer Predigt!» — wir meinen mit der Erklärung des Abschnitts vom Messias. Um so mehr wird dieses Pflicht, seitdem das Zeugniß wider die messianische Erklärung nicht mehr übereinstimmt, seitdem nämlich die Erklärung vom Prophetenkollektivum (de Wette, Gesenius) mit der vom Volke (Hitzig, Ewald) in Kampf gerathen und vielleicht auch hier gelten dürfte: cui multipliciter respondetur, non semel bene respondetur. — Die Gegner der messianischen Erklärung in der neuern Zeit haben ihrer eigenen Ansicht dadurch geschadet, daß sie mit wirklich starken Einwänden, die sich machen lassen, schwache und unhaltbare vermischt haben. Wir wollen sogleich offen aussprechen, welche Bedenken uns am meisten der messianischen Interpretation im Wege zu stehen scheinen. Es ist dieses 1) der Umstand, daß Kap. 49. der Knecht Gottes in der ersten Person redend auftritt, und ebenso auch in den Stellen, die man — Stähelin thut dies nicht — wohl als Parallelstellen anzusehen geneigt seyn wird, 50, 4—11. (oder — 9.) u. 61, 1. ff.; 2) der Umstand, daß in den betreffenden Abschnitten dem Messias müßte zugeschrieben werden, was nur auf die exilischen Verhältnisse paßt; er würde Kap. 49, 7. ein Knecht genannt, «der unter den Tyrannen ist», und in demselben Kap. V. 9. und 61, 1. 4. den Exulanten die Befreiung aus dem Exil ankündigen. — Es soll das Gewicht dieser Bedenken gar nicht geleugnet werden. Doch müssen wir sogleich darauf aufmerksam machen, daß außer all den früher erwähnten Schwierigkeiten, welche die beiden jetzt herrschenden Erklärungen drücken, auch hier sie abermals in Schwierigkeiten gerathen. Die Erklärung vom Volke muß nämlich die Inkonsequenz begehen, daß Kap. 49. der Knecht Gottes, welcher in der ersten Person spricht, das Volk ist, Kap. 50. aber und 61., wo gleichfalls die erste Person, der Prophet. Und zwar wird das, was Kap. 49, 9. der dort Redende als sein Ge-

schäft bezeichnet, auch von dem Kap. 61, 1. Redenden als sein Beruf ausgesprochen! Da überdieß unpassend seyn würde, wenn 49, 9. das Volk sich selbst die Erlösung aus dem Exile ankündigte, so wird von Hitzig die Gefangenschaft, bei der Gesenius mit Entschiedenheit ans Exil denkt, als allgemeines Bild des Elendes genommen. Andererseits muß Gesenius den Ausdruck «Knecht der Tyrannen» 49, 7. auf die Propheten beziehen, während man allerdings Hitzig Recht geben muß, daß derselbe auf den Propheten oder die Propheten in specie angewendet, sich lange nicht so passend erklären läßt, als wenn man ihn auf das im Exil bedrückte Volk bezieht. Was aber die Schwierigkeit betrifft, daß doch nicht glaublicherweise der Prophet ex abrupto das Individuum des Messias redend einführen werde, so hat Gesenius gegen sich, daß nach ihm Kap. 49. der Prophet von sich als Individuum zu reden anfängt und ex abrupto im Verlaufe der Rede unter der ersten Person zukünftige Propheten mit einbegriffen sind; Hitzig aber muß ebenso ex abrupto Kap. 49. das ganze Volk redend auftreten und gleich in V. 1. von sich aussagen lassen, was doch wohl nur von einem Individuum gelten kann, und ferner muß er mit noch viel größerer Härte 53, 4. ex abrupto die Heidenvölker das Wort nehmen lassen.

Was das zweite der gegen die messianische Erklärung angeführten Bedenken betrifft, von dem wir zuerst reden wollen, so wird sich dasselbe durch die folgenden Bemerkungen erledigen, welche die Abfassung von Jes. 40—66. in der Zeit des Exils voraussetzen. In der Regel meint man, es müßten die Propheten auch ein Bewußtseyn über die Zeit der Ankunft des Messias gehabt haben. Das Gegentheil würde man nun schon aus den Erklärungen des N. T. hierüber (1 Petr. 1, 10. 11.) entnehmen können. Es zeigt sich aber auch im A. T. sofort, daß, mit Ausnahme des Daniel, nirgends Bestimmungen hierüber vorkommen, daß vielmehr allenthalben die messianische Zeit bei den Propheten die Grenzlinie ihres historischen Gesichtskreises bildet, gleichsam einen vom Morgenrothe schönerer Hoffnung umzogenen Horizont. Die meisten messianischen Weissagungen beruhen auf der einfachen,

aber durch die Weltgeschichte hin sich bestätigenden Dialektik: erst Mittelmäßigkeit, dann Konflikt der Gegensätze bis Noth und Sünde auf einem hohen Gipfel, dann Lösung alles Streits in der Zeit des Messias — und diese Dialektik wird sich so lange im Vorspiel wiederholen, bis sie sich absolut realisirt, wenn die Zeit wird von der Ewigkeit verschlungen werden. So verkündet denn auch das prophetische Wort immer schon den damaligen Zeitgenossen die Erlösung. Schon zu Ahas Zeiten ruft Jesaja: «Uns ist ein Kind geboren!» und vor ihm ruft Micha (5, 3.): «Der, welcher Herr in Israel seyn wird, wird auftreten und weiden in der Kraft Gottes — wenn Assur kommt in unser Land und wenn es unsere Paläste betritt u. s. w.» und Amos verheißt zu desselbigen Erretters Zeit «den Sieg über Edom und alle Heiden» Amos 9, 12. So darf es denn nicht auffallen, wenn auch bei unserm Propheten der historische Gesichtskreis des Exils sich mit dem Messias schließt, und wenn er diesen auftreten läßt als den Verklärer des neuzugründenden Gottesstaates und als den Ankündiger der Befreiung des Volkes. Nicht lange nachdem dieser Zeitpunkt vorüber ist, hören wir den Haggai das alte Thema abermals aufnehmen und dem neuerbauten Tempel die Herrlichkeit des Herrn verheißen Hagg. 2, 6—10. Und es verstummt die Weissagung des letzten der Propheten, des Maleachi, mit der Ankündigung, daß «b a l d i g — plötzlich — der Bundesengel und Herr des Tempels zu demselben kommen werde» Mal. 3, 1. Und da das Bewußtseyn der Ankunft des Herrn im Gemüthe der Gläubigen ein fortwährendes H e u t e seyn soll, so giebt auch der N. B. keinen Aufschluß über die Endzukunft Christi, sondern abermals wird nur das große Grundgesetz ausgesprochen: „die Ungerechtigkeit wird überhandnehmen, die Liebe wird erkalten, wer bis ans Ende beharret, wird selig werden» Matth. 24, 12. 13., und an dem Ueberhandnehmen des Bösen nehmen Paulus und Johannes ab, daß die endliche Zukunft nahe sei (2 Thess. 2, 6. 7., 1 Tim. 4, 1., 1 Joh. 4, 3.), und im 12. Jahrhundert schreibt die Nonne H i l d e g a r d abermals: «Im Jahre 1100 fing die Lehre der Apostel und das Feuer der Frömmigkeit an zu erkalten, und in dieser Zeit

bin ich geboren,» und verkündigt in Folge dessen, daß das Ende da sei, und nach Luther steht die ganze Welt «auf zwo Säulen, nämlich Gottes Ordnung und Gebot,» wo die, wie in seiner Zeit, wankend würden, da bräche die Welt zusammen. Hiernach wird man denn also jene Stellen zu erklären haben, wo der Messias selbst — jener גֹּאֵל, von dem K. 59, 20. spricht — als instaurator der neu zu begründenden Theokratie dargestellt wird. Was aber den auffallenden Ausdruck betrifft, daß nach Kap. 49, 7. der Knecht Gottes in seiner Erniedrigung «Knecht der Tyrannen» genannt wird, so wird man dieses am besten aus dem Parallelismus erklären: «verabscheut vom Volke und verachtet von den Großen». Sollte man sich durch diese Auffassung nicht zufrieden stellen lassen, so bedenke man, daß, wie gesagt, der Ausdruck ebenso auffallend bleibt, wenn er vom Prophetenkollektivum gebraucht würde. — Den ersten Einwand betreffend, daß doch eine dramatische Einführung des Messias — zumal da im Vorhergehenden gar nicht von ihm die Rede war — etwas allzu desultorisches haben würde, so würden wir ihn bei jedem andern Propheten in seiner ganzen Stärke anerkennen. Allein in dieser letzten Hälfte des Jesaja verliert er, wie man einsehen wird, sein Gewicht, denn haben nicht gerade diese Kapitel einen so höchst auffallend dramatischen Charakter? und wechseln nicht die redenden Individuen wie auch die Gegenstände auf so auffallende Weise? Allerdings geht zwar durch das ganze Stück gleichsam Ein glühender Odemzug hindurch, aber nichts destoweniger sind die sujets so verschiedenartig, daß man an einen ununterbrochenen Zusammenhang nicht denken kann. Wenn irgend ein anderer prophetischer Abschnitt, so trägt die zweite Hälfte des Jesaja den Charakter einer prophetischen ἔκστασις an sich. Wie wunderbar beginnt sogleich 40, 3.: «Eine Stimme ruft: Durch die Wüste bahnet den Weg Jehova's!» und V. 6. «Eine Stimme spricht: Predige! und man spricht: was soll ich predigen? u. s. w.» Wie plötzlich wird Gott als der Redende eingeführt 41, 8. 25. 42, 1. 14.; überhaupt alle die Anreden mit: «Hört mich!» welche man für Reden des Propheten selbst halten möchte, wie aus Versehen Gesenius in Bezug auf

51, 1—3. gethan hat (Komm. II. S. 163.) 44, 1. 46, 3. 12. 48, 1. 51, 1. Namentlich vgl. den räthselhaften Personenwechsel, wenn es einer ist, 48, 16. Wie malerisch 46, 1., wie begeistert 51, 17. f. 52, 1 f. 60. Wie unvermuthet und zugleich wie dramatisch K. 63. Wie dramatisch ist auch in Kap. 52. und 53. der Personenwechsel: 52, 13. 53, 1. und 4.!

Wir haben hiemit, wie gesagt, die zwei stärksten Einwendungen gegen die messianische Erklärung beleuchtet, von denen sich bei dem neuesten Kommentator, da wo er die Gegengründe gegen die messianische Erklärung aufstellt — merkwürdig genug — gar nichts findet. Sollte derselbe verschmähen, aus einem andern Buche Demuth zu lernen, so müßte man sehr wünschen, daß er wenigstens aus dem Werke seines Vorgängers sich gelehrte Bescheidenheit aneignete; denn wenn dieses schon in Bezug auf den sprachlichen Theil seiner Arbeit erfreulich wäre, so wäre es in Betreff des Theologischen eine unerläßliche Anforderung. Wenn nämlich Umbreit seine Recension über diesen Kommentar mit den Worten schließt: «Was den wichtigsten Punkt, nämlich die theologische Auslegung des Propheten im höhern Sinne betrifft, so finden wir nichts weniger als einen Fortschritt — was hilft alle grammatische Weisheit, wenn sie dem christlichen Glauben nicht förderlich ist und so erst eine heilige Wissenschaft der Exegese begründet,» — so ist diese wehmüthige Apostrophe des Lehrers an seinen ehemaligen Schüler die gelindeste Form, in welche sich der Tadel kleiden ließ. — Die Gegengründe von Hitzig S. 577. lauten folgendermaßen: «Der Annahme einer Voraussage des Leidens nnd Thuns Christi steht vor allen Dingen entgegen der Charakter der Prophetie, welcher Prädiktion ausschließt. Es widerspricht ferner der Umstand, daß die Herabwürdigung, das Leiden und der Tod des Knechtes hier ein Vergangenes, nur die Verherrlichung desselben ein noch Künftiges ist. Die Gegenwart also des Sprechenden, mithin auch des Vfs., liegt zwischen jenen beiden Epochen. Wollte man aber dennoch auch jenes wie vergangen Dargestellte als zukünftig fassen, so hat sich die Bestattung unter Frevlern V. 9. nicht erfüllt, und das würklich zukünftige Beutetheilen mit Starken deutet auf einen noch nicht erschienenen jüdischen Messias,

dessen Reich von dieser Welt seyn würde.» Unterwerfen wir noch schließlich diese Punkte einer Beurtheilung. — Gäbe es keine stärkern Bedenken als diese, so wäre wohl die messianische Erklärung der allgemeinen Beistimmung gewiß. Soll Prädiktion die Voraussagung des rein Zufälligen und darum Unwesentlichen bezeichnen, so stimmen wir mit jenem Ausspruche überein. Das rein Zufällige vom Messias vorauszusagen, etwa was für einen Rock er anhaben würde, oder welches der Name seines Richters seyn würde, oder auch in was für eine Art von Grab er gelegt werden würde — wäre Sache der Neugier ohne religiösen Gehalt gewesen. Legt man die Ansicht über Weissagungen zum Grunde, welche wir S. 9. andeuteten, so erwartet man nur Weissagungen mit ideellem Gehalt, wo, wenn auch Details vorausgesagt sind, diese doch nur zur Individualisirung der Idee dienen. Zufolge dieser Ansicht müßte man sich sogar wundern, wenn in diesem Zusammenhange V. 9. das von Joseph von Arimathia bereitete schöne Grab erwähnt wäre. Wenn dagegen das Kapitel das geduldige Leiden unter harter Drangsal schildert, so ist das doch wahrscheinlich nicht Prädiktion von etwas rein Zufälligem! — Jener Behauptung aber, daß V. 12. von einem «würklichen» Beutetheilen handle, die auch Gesenius ausspricht, hätten sich doch so verständige Männer enthalten sollen. Schon die vorhergegangene Darstellung des Knechtes Gottes als eines sanftmüthig Leidenden würde allein zum Beweise hingereicht haben, daß das Beutetheilen hier bildlich sei, wie es ja sonst ein gangbares Bild ist 1 Mos. 49, 27. Sprüchw. 16, 19. Wollen aber diese Kommentatoren den messianischen Erklärer zwingen, beim Buchstaben stehen zu bleiben, wohl, so wird er auch sie fragen, wie sie es wagen können, V. 3. 4., wo ganz deutlich von Krankheiten geredet wird, von Leiden im Allgemeinen zu nehmen, u. V. 10. wo von den Kindern des Gottesknechts die Rede ist, bloß an Schüler zu denken, so wird der messian. Erklärer Gesenius gegen Hitzig zu Felde schicken, daß dieser sich erlaubt hat, unter den Gefangenen 49, 9. bildlicher Weise «Elende» zu verstehen, und Hitzig gegen Gesenius, daß dieser sich unterstanden hat, selbst 59, 21. unter den Kindern und Kin-

deskindern «Schüler» zu verstehen *). Das Argument aus dem strengen Unterschiede der Tempora in Kap. 53. hätte doch Hr. Hitzig ebenso wenig als Dr. Gesenius urgiren sollen, da beide Gelehrte ihre Verlegenheit in der Rechtfertigung ihrer Behauptung eingestehen müssen. Im Kommentar hat Gesenius יִסְבֹּל V. 11. auf die zukünftige Zeit bezogen, wider den Sprachgebrauch von bloßer Belehrung verstanden und übersetzt: «und ihrer Sünden Last erleichtert er (praes.)»; in der Uebersetzung dagegen 2. A. heißt es: «deren Sünden er getragen», also praet. Bei יַפְגִּיעַ in V.12. heißt es, «nach mehrerern vorangegangenen Präteritis könne hier wohl die Bedeutung des Präteritum stattfinden;» über יְשׂוֹחֵחַ V. 8. beobachtet der Kommentar Stillschweigen. Hitzig bekennt sich bei dem zweiten Tempus in V. 11. und 12. zur Annahme einer Anomalie; bei יְשׂוֹחֵחַ wird bemerkt, es stehe, «weil eine länger sich hinziehende Handlung erwähnt werde!» **) — So dürfte es denn also nach Erledigung der erwähnten Bedenken doch am gerathensten seyn, sich in der Auslegung des erhabenen Ausspruches jener Klasse von Interpreten anzuschließen, an deren Spitze derjenige steht, den Christus den größten aller Propheten des A. B. genannt hat, Johannes der Täufer (Joh. 1, 29.). Wenn aber der neueste Kommentar des Jesajas noch den Wink fallen läßt: «daß ja einerseits vielleicht die Idee eines leidenden Messias erst nach dem Tode Jesu entstanden sei,» und mit noch größerem Scharfsinn bemerkt, daß andererseits auch noch nicht genugsam erwogen sei, «wieweit die Deutung unseres Abschnittes so wie anderer vom Messias auf die Berichterstattung von Christi Leiden und Thun Einfluß geübt oder auf die Handlungsweise selbst normativ eingewürkt habe,» so wäre nichts gegen die-

*) Allerdings hätte Gesenius diese Stelle nicht sollen auf die Propheten beziehen, sondern nur auf das erleuchtete Volk, vergl. noch damit 51, 16. (bei Gesenius zu 59, 21. ist als Parallelstelle abermals 59, 21. angegeben, wahrscheinlich statt 51, 16.).

**) Uebrigens hat dieser Ausleger aufs Neue die Gesenius'sche Erklärung דּוֹרוֹ „seine Zeitgenossen" verlassen, und übersetzt: „wer gedachte seines Ergehens."

ses enorme Entweder-Oder zu sagen, wenn es aus zwei verschiedenen Köpfen hervorgegangen wäre, es würde dazu dienen, zu zeigen auf wie entgegengesetzte Gedanken die Menschen kommen können, aber in Einem Kopfe beide Möglichkeiten! — yes and no is no good theology, hat Shakespeare gesagt *).

Dieses Opfer- und Priesterinstitut des A. T. war das Schattenbild dessen, was die Erlösung durch Christum vollendet hat; der Geist aber des N. T. hat das, was einst sein Schatten war, als eine adäquate Form zum Leibe angenommen und das Werk der Erlösung ist als ein prophetisches, priesterliches und königliches Amt des göttlichen Mittlers dargestellt. Wir haben es hier mit der priesterlichen Thätigkeit zu thun. Es wäre das Natürlichste, zuerst was das N. T. hierüber lehrt, in der Form, in welcher es gelehrt ist, darzulegen, und dann erst den in dieser Form niedergelegten ideellen Gehalt zu entwickeln. Dies würden wir auch thun, wenn sich aus dem Kreise von Vorstellungen, mit dem wir es zu thun haben, allein das Verständniß des ideellen Gehalts gewinnen ließe. Dem ist jedoch nicht so. Die Erlösungslehre ist ein Organismus, in welchem geradezu alle Theile der christlichen Dogmatik integrirende Momente sind. Reißt man integrirende Momente eines Organismus auseinander, so sind sie nicht nur unverständlich, sondern sie gerathen auch in Kampf mit einander, denn wie jeder physische, so ist auch jeder geistige Lebenskreis das Ergebniß aus der Friktion entgegengesetzter Potenzen und Thätigkeiten. Unter diesen Umständen erscheint es als das Gerathenere, eine Skizze des ideellen Gehalts der Erlösungslehre voranzuschicken, welche aus einer Totalanschauung der christlichen Glaubenslehre hervorgegangen seyn muß, und erst dann die biblische Lehre vom Opfer- und Priesterthum Christi folgen zu lassen.

---

*) Und woher ist der leidende Messias in die jüdische Theologie gekommen? Etwa auch erst post eventum? Wie sind jene Menschen, mit deren ganzen Erwartungen ein leidender Messias aufs grellste kontrastirte, auf diese Lehre gekommen, wenn es nicht uralte Tradition war, deren Gewicht sie nicht zu ignoriren vermochten?

M. Das Wesen der priesterlichen Thätigkeit Christi*)

Die biblische Versöhnungslehre beruht ihrem letzten Grunde nach auf dem Verhältnisse zweier göttlichen Eigenschaften, der Liebe und der Heiligkeit, zu dem Menschen. Von einer Bestimmung über diese muß daher die biblische Versöhnungslehre ausgehen. Wir fassen die Heiligkeit Gottes auf: als die Liebe seiner selbst, die Liebe: als die Eigenschaft, vermöge deren er sich mittheilt. Der Mensch in der ursprünglichen Schöpfung ist das Werk der Heiligkeit wie der Liebe, — der Liebe, denn Gott hat sich ihm mitgetheilt, der Heiligkeit, denn er hat sich selbst ihm mitgetheilt, so daß er auch sich selbst in ihm liebt. «Vor ihm nichts sonst gilt, als sein eigen Bild.» Welches ist das Verhältniß beider Eigenschaften zu dem gefallenen Menschen? In dem Maaße als der Mensch Gott nicht liebt, kann sich die Liebe Gottes zu ihm nicht an ihm äußern, da ja ihre Aeußerung durch Empfänglichkeit von Seiten des Menschen bedingt ist. In demselben Maaße aber wird der in die Sünde gefallene Mensch Gegenstand der Strafgerechtigkeit. Die Strafgerechtigkeit ist die Aeußerung der Heiligkeit gegenüber dem Sünder. Daß Gott sich selbst liebt, manifestirt er, dem Sünder gegenüber, durch die Strafe, mit welcher er die Sünde belegt. Die Strafe ist die Offenbarung der Heiligkeit im Reiche der Allmacht, denn durch das Uebel, welches die heilige Allmacht mit dem Bösen verbindet, offenbart sie einerseits dasselbe als das von ihr Verworfene und andererseits bewährt sie ihre Herrschaft über dasselbe, denn der Böse, welcher die Fessel des Gehorsams nicht tragen will, muß die Fessel der Strafe tragen. Die Erfahrung, daß, so wenig der Mensch unter dem Himmel hinweg laufen kann, eben so wenig er sich der Hand Gottes entziehen könne und, wenn er den Geboten desselben sich entzieht, den Strafen desselben verfalle, mag den Sünder zur Umkehr bewegen und insofern mag in der Strafe sich auch zugleich die Liebe manifestiren, doch ist die Strafe nicht bloß Manifestation der Liebe, sondern ihr Endzweck ruht auch

*) Die nachstehende Skizze ist bereits im litter. Anzeige 1835. Nr. 7. und 8. mitgetheilt.

schon in ihrem Begriff, welcher eben darin besteht, daß sie die Offenbarung der Heiligkeit dem Sünder gegenüber ist, mit andern Worten, daß durch sie der Schlag, den der Sünder dem Gesetze ins Angesicht gab, zurück gegeben wird.

Noch vor der Welt Grundlegung in aller Ewigkeit ist der Rathschluß der Erlösung in Christo geordnet Röm. 16, 25. Ephes. 1, 4. 1 Ptr. 1, 20. Der Sündenfall ist nur aufgenommen in die Menschengeschichte unter Voraussetzung eines Erlösers. Diese Erlösung besteht in Folgendem: Gott selbst erscheint in der Menschheit und wird ein Glied in ihrer Kette, also daß der zu Versöhnende und der die Versöhnung Stiftende nur Einer ist 2 Kor. 5, 19. Indem das gesunde Glied in den kranken Organismus eintritt, trifft dasselbige zunächst ein Mitleiden mit dem kranken Organismus, denn nur unter Voraussetzung dieses Mitleidens ist ein Gesundmachen der kranken Glieder, ein Mittheilen des gesunden Lebens möglich. Jenes Leiden wie dieses Leben ist stellvertretend. Die stellvertretende Kraft dieses Lebens ist unsere Erlösung, die jenes Leidens ist unsere Versöhnung, durch die letztere wird negativ unsere Schuld hinweggenommen, durch die erstere wird die Gerechtigkeit an die Stelle gesetzt. Das Leben ist stellvertretend, denn indem die kranken Glieder daran Antheil nehmen und durch dasselbe sich restauriren, so ist es des Erlösers Leben, was an die Stelle ihres eigenen tritt, wodurch sie dem Gesetze genügen können, was sie vor demselben rechtfertigt. Schleiermachers Glaubenslehre II. §. 125, 2.: «— so daß abgesehen von der Verbindung mit Christo weder ein einzelner Mensch an und für sich, noch irgend ein bestimmter Zeitraum des Gesammtlebens der Menschen an und für sich gerecht ist vor Gott. In der lebendigen Gemeinschaft mit Christo aber giebt es Jeder auf, etwas an und für sich seyn und so auch von Gott an und für sich betrachtet seyn zu wollen, sondern nur in der Gemeinschaft mit ihm als ein von ihm beseelter oder noch in der Entwicklung begriffener Theil seiner Erscheinung.» Diese Erlösung durch das Leben Christi hat nun ein Mit-Leiden zur Voraussetzung: Denn wie hätte sein Leben erscheinen und für die Menschheit mittheilbar werden können, wäre er nicht eben in den kranken

Organismus als Glied eingetreten, und in das Uebel wie in die Sünde desselben hineingegangen? Dies nämlich hat er gethan auf zwiefache Weise, innerlich, indem er mit unendlicher Liebe zu den Brüdern in die Größe ihres Abfalls und ihres Uebels sich versetzte, und so mitlitt (man denke z. B. an die Thränen vor Jerusalem, an Marc. 9, 19. u. a., andererseits an die Thränen und an die Bewegung an Lazarus Grabe, welche nicht bloß Schmerz über die Entreißung des Freundes durch den Tod seyn konnten, da er im Begriff war ihn aufzuwecken), äußerlich, indem er die leidensfähige, schwache, menschliche Natur annahm, indem er in derselben kämpfte und indem er die Ausbrüche der Sünde, die sich an ihm ausließ, ertrug bis zum schmachvollsten Tode. Dies alles wurde vorausgesetzt, wenn erstens der Gottessohn überhaupt Glied in der Kette der Menschheit werden, zweitens wenn er in derselben das Urbild wahrer Menschheit darstellen sollte.*)

*) Vergl. hiermit die trefflichen Worte über das Leiden Christi bei Schleiermacher in der Predigt über Luc. 23, 33. 34. „über das Geheimniß der Erlösung," die 12te im 2ten B. der N. A. S. 434: „Wenn wir von den Leiden seines ganzen Lebens reden, meinen wir die Entbehrungen des irdischen Genusses und der Freuden dieser Welt, so daß wir ihm also ein Verlangen nach diesen zuschreiben, dessen Nichtbefriedigung ihn geschmerzt hätte? Wenn wir von den Leiden seiner letzten Tage reden, meinen wir den plötzlichen Wechsel von der allgemeinen Verehrung zur Herabsetzung in die Reihe der Verbrecher und wollen wir ihm ein Trachten nach der Ehre dieser Welt zuschreiben, dessen Mißlingen ihn verwundet habe? Oder meinen wir den vorübergehenden körperlichen Schmerz und wollen ihm das als ein bitteres Leiden anrechnen, worüber sich schon jeder tapfere Mann, ohne viel davon zu leiden, sollte hinwegsetzen können? Oder meinen wir den Tod als Tod und wollen wir die natürliche Liebe zum Leben so stark bei ihm annehmen, daß dessen plötzliche Unterbrechung in der Blüthe der Jahre sein eigentliches Leiden gewesen wäre? Wir fühlen wohl, das alles kann es nicht seyn; sondern so gewiß Christus leiden mußte, so gewiß konnte dies alles für ihn nicht an sich ein Leiden seyn, sondern nur insofern es von der Sünde hervorgebracht wurde. Es konnte für ihn keine andere Quelle des Schmerzes geben, als die Gewalt der Sünde an dem menschlichen Geschlecht, das Uebergewicht, welches sie im Allgemeinen ausübte über jene guten Regungen, welche in den Menschen erwachten, wenn ihnen das Reich Gottes verkündigt wurde; er kannte keinen andern Schmerz, als den glückli-

Wenn nun schon in dieser Rücksicht die Mittheilung des Lebens Christi an uns sein Leiden zur Voraussetzung hat und die Erlösung der Menschen auf dem Leiden des Erlösers als der conditio sine qua non beruht, so erscheint dasselbe ferner von Seiten Gottes und des Menschen nothwendig zur Vergebung der Sünde, zur Versöhnung, und ist zugleich, zwar nicht der einzige, aber doch der würksamste Kanal, durch welchen die objektive Lebensmittheilung des Erlösers an die Menschheit subjektiv wird.

Das Evangelium verkündigt jedem reuigen Gläubigen die Kindschaft und Annahme bei Gott. Dies geschieht, indem die Reue negativ und der Glaube an den Erlöser positiv das Leben Christi in den Menschen überführt und ihn so zu einem würdigen Genossen des Gottesreichs, zu einem Kinde Gottes macht. Doch die Heiligkeit Gottes, wie das Bewußtseyn des Sünders, erfordert zugleich, daß der Sünde ihr Recht geschehe.

Das dem Menschen eingeborene Bewußtseyn der göttlichen Gerechtigkeit verlangt, daß dem Sünder sein Recht geschehe, daß der Schlag, mit dem er dem Gesetz ins Angesicht geschlagen, auf ihn zurückfalle. Je tiefer das Schuldgefühl wird, desto weniger genügt dem Sünder die bloße Begnadigung, desto mehr verlangt er Strafe, denn durch die Strafe wird er justificirt. Woher kommt dieses Bewußtseyn im Menschen? Von außen kann es nicht an ihn gekommen seyn. Empirischer Weise sieht der Mensch Befreiung vom Leiden als

chen Widerstand, den die Sünde seinen Bemühungen entgegenstellte, die Menschen mit göttlicher Liebe an sich zu ziehen und zu beseligen. Ja man kann sagen, ehe der Zeitpunkt kommen konnte, wo eine ewige Erlösung von der Sünde und ihrer Gewalt sich offenbaren sollte; ehe derjenige erscheinen konnte, der die Fülle der Gottheit an sich trug, mußte die Sünde so stark geworden seyn und so mächtig, daß sie nicht nur Weise und Propheten, wie sonst, sondern ihn selbst, den Heiligen und Göttlichen, die Liebe und die Weisheit selbst, aus Preis und Ehre in Schmach und Verachtung und vom Leben zum Tode bringen konnte. Und daß aus dieser Gewalt der Sünde die Erlösung von derselben unmittelbar hervorwuchs, das ist das Geheimniß der göttlichen Gnade, die alles unter die Sünde beschlossen hatte."

das höchste Gut an; es muß also von Gott eingepflanzt seyn. Die Heiligkeit Gottes, welche sich dem Sünder gegenüber in der Verbindung des Uebels mit der Uebertretung offenbart, hat ein Zeugniß von sich in der Menschenbrust abgelegt. Eben darum konnte einerseits eine Verkündigung des Straferlasses und der Annahme bei Gott dem Schuldbewußtseyn des Sünders nicht genügen, wenn nicht zugleich die Schuld durch Strafe gebüßt wurde; andererseits konnte die göttliche Liebe selbst dem Sünder ihre Segnungen nur darbieten, wenn zugleich die Heiligkeit mit der Liebe sich offenbarte. So war es denn also nothwendig, daß ein dem Abfall der Menschheit entsprechendes Leiden gelitten wurde, welches die Menschheit als das ihrige sich zurechnen konnte. Ein solches war das bezeichnete innere und äußere Leiden des Erlösers. Es kommt hierbei auf zweierlei an, 1) daß jenes Leiden der Größe der Uebertretung der Menschheit entspreche; 2) daß der Sünder rechtmäßiger Weise es sich selbst zurechnen könne.

In ersterem Betracht wurde schon von Socin der Einwand erhoben, daß Christi Leiden nicht als adäquat betrachtet werden könnte, da es auf einen kleinen Moment eingeschränkt und nicht der ewige Tod von ihm erduldet worden sei. Während die gewöhnliche orthodoxe Dogmatik hierauf entgegnete, daß das Dabeiseyn der Gottheit dem menschlichen Leiden Unendlichkeit verliehen, suchten Calvin und Aepinus darin eine Auskunft, daß die Höllenfahrt auch ein Erdulden der Höllenstrafe mit sich gebracht habe. Vielmehr ist zu entgegnen: 1) nicht durch Addiren verschiedenartiger Leiden wird Leiden groß, auch nicht durch Extension in der Zeit; die Empfänglichkeit ist es, welche dem Leiden seine Intension giebt. Setzen wir bei dem Erlöser die Liebe ohne Maaß, die Liebe Gottes und die zu den Brüdern, so erscheint auch der Schmerz über den Abfall der Menschheit überhaupt, über die einzelnen Aeußerungen, in denen sich derselbe gegen ihn selbst, die erlösende Liebe, ausließ, als ein unendlicher; 2) das Andere, wodurch die Größe und Bedeutung des Leidens bestimmt wird, ist die Würde des Leidenden. Eine andere Bedeutung hat das Leiden, wenn der Bettler für den Bettler sich schlagen läßt, eine andere, wenn der König für seine Unterthanen in den

Tod geht. Ist es der Herr der Herrlichkeit, der Abglanz des Vaters, der sich hier von der Sünde ins Angesicht speien und ans Kreuz schlagen läßt, so bekommt durch diese Würde sein Leiden andererseits eine unendliche Bedeutung. So war denn also allerdings das Leiden des Gottmenschen ein unvergleichliches, wohl geeignet, darzustellen, was die Sünde verdient habe, und nur das wird zu erwägen übrig bleiben, wie der schuldige Mensch das Leiden jenes andern Unschuldigen sich selbst zuzurechnen vermöge. — Müßte der, welcher es sich zurechnet, sich absolut als einen Anderen betrachten, denn der, welcher gelitten hat, und bliebe das Leiden desselben ihm ein rein äußerliches, so dürfte wohl auch von einer solchen Zurechnung die Rede nicht seyn; doch so verhält es sich nicht. Es ist hier zurückzugehen auf jene mystische Einheit des Erlösers mit den Erlösten, von welcher die Schrift redet. Vermöge derselben bildet das Haupt mit seinen Gliedern Einen Leib. In dieser gliedlichen Gemeinschaft wird der Glieder Eigenthum, was das Eigenthum des Hauptes ist, und so wie die Glieder das von ihm ausgegangene Leben als ihr eigenes betrachten, so auch das von ihm um ihretwillen erduldete Leiden. Das ist die stellvertretende Kraft seines Leidens. Vermöge dieser gliedlichen Gemeinschaft bleibt aber dieses Leiden des Hauptes den Gliedern eben so wenig etwas Aeußeres, als das Leben desselben. Wie Er an unsere Stelle trat, treten wir an Seine Stelle. Wie das Haupt mit den Gliedern gelitten hat, so gehen die Glieder wiederum auf das Leiden des Hauptes ein, und dieses geschieht, indem das Leiden Christi um der Sünde willen für die Christen der fortgehende Quell der Buße und des Absterbens der Sünde wird. In seinem Leiden kommt ihnen die Verwerflichkeit der Sünde erst zum lebendigen Bewußtseyn, wie unsere Kirchenlieder dieses vielfach so ergreifend aussprechen; man erinnere sich z. B. an Paul Gerhard: Wer hat dich so geschlagen, mein Heil, und dich mit Plagen so übel zugericht't? Ich, ich und meine Sünden u. s. f.; das ist die tiefe Bedeutung des von der neuern Exegese, wie es scheint, immer noch nicht allgemein verstandenen, nicht bloß Parallelismus, sondern Kausalnexus, den Paulus zwischen Christi Sterben für die

Sünde und des Christen Sterben für die Sünde setzt. Röm. 6*).
Aus diesem geistigen Mitsterben mit Christo geht dann auch ein dem seinigen paralleles äußeres Leiden in der Welt, von der Sünde der Welt und für die Sünde der Welt, worauf sich die mysteriösen Aussprüche des Apostels beziehen Phil. 3, 10: τοῦ γνῶναι τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ (von Calov und andern Dogmatikern falsch erklärt), συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ; 2 Kor. 4, 10: τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες; 1. Petr. 4, 13: κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν; 2 Tim. 2, 11.: εἰ συναπεθάνομεν κτλ., und endlich gehört hierher auch Kol. 1, 24. — der allgemeinste Ausdruck für diese Idee ist 1 Joh. 4, 17: καθὼς ἐκεῖνός ἐστι, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.

Auf diese Weise zeigt sich denn endlich, wie nicht bloß die objektive Lebensmittheilung des Erlösers an uns in dem zuerst angegebenen Sinne seine Leiden zur Voraussetzung hat, insofern er nämlich erst eingehen mußte in den Nexus unserer Sündhaftigkeit, wenn ein gesundes Glied in den kranken Organismus kommen sollte, sondern, wie auch objektiv jene Lebensmittheilung durch das Leiden bedingt ist, und zwar in zwiefacher Hinsicht, erstens insofern erst damit dem Bewußtseyn des Sünders genügt ist, daß seine Sünde gestraft werden müsse, sodann, insofern das Leiden des Erlösers um der Sünde willen der rechte Anfangspunkt für das Absterben der Sünde und das Auferstehen zu einem neuen Leben wird.

Die Summe des Gesagten ist hiernach Folgendes: Dem reuigen und gläubigen Sünder wird verheißen, daß durch das

---

*) In der lehrreichen Charfreitagspredigt Schleiermachers B. 2. S. 165. heißt es: „Nein, auch diese (Erkenntniß der Sünde) kommt erst vollständig aus der Anschauung des leidenden und sterbenden Erlösers: so, daß es ein und derselbe Blick ist, der uns in denen, welche Urheber dieses Todes sind, die ganze Tiefe des menschlichen Verderbens, und in dem, der ihn erleidet, die ganze Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater zeigt, und daß wir mit vollem Rechte sagen mögen, es giebt kein anderes, wahrhaftes Gedächtniß der Sünde, als den Tod des Herrn. Hier hat sie ihr größtes Werk vollbracht, hier zeigt sie sich in ihrer ganzen Stärke und Vollendung. Das hat auch der Apostel Johannes wohl bedacht, als er alle Sünde zusammenfaßte unter die Ausdrücke der Augenlust, der Fleischeslust und des hoffärtigen Lebens." 1 Joh. 2, 16.

Leiden Christi vermöge der unvergleichlichen Bedeutung desselben für alle Uebertretung genug geschehen sei, daß er eben deßhalb in die Kindschaftsrechte bei Gott eintreten könne. Indem er im Glauben an diese Botschaft zu dem sterbenden Erlöser aufblickt, erkennt er erst im vollen Maaße die Abscheulichkeit der Sünde und gelangt erst dann zu einem vollkommenen Absterben in Bezug auf die Sünde und zu einem Auferstehen zu dem in Christo erschienenen neuen Leben, dessen Vollendung dann stattfindet, wenn er verklärt worden zum Ebenbilde des Sohnes Gottes.

III. Die priesterliche Thätigkeit Christi in alttestamentlicher Lehrform.

Nach dem N. T. und insbesondere nach dem Briefe an die Hebräer ist Christus, da er sich selbst zum Stande der Erniedrigung bis zum Tode bestimmt hat, Priester und Opfer für die Gläubigen in Einer Person. Wenn wir also von seiner priesterlichen Thätigkeit sprechen, so haben wir ihn 1) als Opfer und 2) als Priester zu betrachten.

A) Christus als Opfer.

Der allgemeinste Begriff des Opfers war der einer Darbringung von Etwas außer uns an Gott, wodurch die innere Darbringung und Weihung des Geistes Ergänzung empfangen sollte. Nach dem, was im vorhergehenden Abschnitte gesagt worden, realisirt sich diese Idee des Opfers in Christo. Als Ergänzung des allgemeinen Verhältnisses der Abhängigkeit des Menschen von Gott ist er das Brandopfer; als Ergänzung dessen, was in Dank und Bitte mangelhaft ist, ist er das Friedensopfer; als Stellvertretung für das Strafleiden ist er das Sühnopfer. Der Unterschied aber des Opfers Christi von jenen Opfern, und somit seine wesentliche Bedeutung für den Geist besteht vorzüglich darin, daß jene eben etwas außer dem Menschen bleiben, hier aber das Opfer mit dem Opfernden, der eine solche Gemeinschaft eingeht, dergestalt eins wird, daß das Leiden, wie das Thun desselben sein eigenes wird. Wir legen hiefür den Ausspruch Schleiermachers zum Grunde, welcher überhaupt durch seine, wie es scheint, unfreiwillige Anerkennung des tiefen Gehalts des Priester- und Opferinstituts das

schönste Zeugniß abgelegt hat, daß die alttestamentliche Oekonomie doch noch in einem andern Sinne, als er es zuzugestehen geneigt war, eine Vorbereitung auf das Christenthum sei. Er sagt — vgl. oben S. 102 — in der Glaubenslehre 1. A. II. §. 125. «— so daß abgesehen von der Verbindung mit Christo weder ein einzelner Mensch an und für sich, noch irgend ein bestimmter Zeitraum des Gesammtlebens der Menschen an und für sich gerecht ist vor Gott; in der lebendigen Gemeinschaft mit Christo aber giebt jeder es auf, etwas an und für sich seyn und so auch vor Gott an und für sich betrachtet seyn zu wollen; sondern nur in der Gemeinschaft mit ihm, als ein von ihm beseelter, aber noch in der Entwickelung begriffener Theil seiner Erscheinung. Daher ist eben wie dort der Hohepriester, so hier Christus derjenige, der die Menschen rein darstellt für Gott, vermöge seiner eigenen vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens, welche vermöge des gemeinsamen Lebens mit ihm auch die unsrige ist, sodaß wir im Zusammenhange mit ihm auch Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens sind.» Es kann nicht fehlen, daß dieser — allerdings sehr mystische — Ausspruch für Manchen unverständlich seyn wird. So lange als er es ist, wird aber auch die Erlösungslehre selbst eine unverständliche seyn. Das ganze Geheimniß dieses Ausspruchs und am Ende auch der Erlösung läßt sich in das kleine Wörtlein ἐν zusammendrängen, wenn es heißt, daß die Gläubigen geliebt sind ἐν τῷ ἠγαπημένῳ und in ihm die ἀπολύτρωσις haben Ephes. 1, 6. 7., daß sie in ihm erwählt worden vor der Welt Grundlegung Ephes. 1, 4., kurz, daß sie alles, was sie sind, ἐν κυρίῳ sind. Auf der chemischen Retorte der Exegese von 1790 wurde das εἶναι ἐν Χριστῷ glücklich auf das caput mortuum reducirt: „ein Bekenner der Lehre Jesu seyn.» Jenes exegetische Talent, dessen Verdienst darin bestand, jedes lockige Simsonshaupt zum Kahlkopf zu scheeren, ist glücklicherweise brotlos geworden; zuerst hat Winer im Galaterbriefe dem ἐν Χριστῷ zu seinem grammatischen Recht verholfen, dann hat es Schleiermacher in sein dogmatisches wieder eingesetzt.

Wiewohl sich nun in Christo die Opferidee auf eine so allgemeine Weise realisirt hat, so ist doch der in Bezug auf

ihn im N. T. herrschende Typus nur der Typus des Sühnopfers: Joh. 1, 29. Offenb. 12, 11. 1 Petr. 1, 19. 2, 21. 24. Apg. 8, 28—35. Matth. 20, 28.*) Röm. 3, 25. 26. 1 Kor. 5, 7. 1 Joh. 2, 2., die Idee des Bundesopfers und Sühnopfers verbunden (s. zu Hebr. 9, 16.) Matth. 26, 28. — Ob mit Bestimmtheit der Begriff des Friedensopfers auf Christum und insbesondere auf seine Aufopferung im Tode angewendet werde, hängt von Ephes. 5, 2. ab; der Zusatz εἰς ὀσμὴν εὐωδίας deutet dort auf ein Brand- oder Friedensopfer (s. oben S. 71.), dagegen das ὑπὲρ ἡμῶν auf Sühnopfer. Die letztere Beziehung vertheidigten ausdrücklich auch an dieser Stelle die orthodoxen Theologen gegen die Socinianer, zuletzt Harleß. Wenn Calov 3 Mos. 1, 4. beibringt, um zu zeigen, daß auch bei den Sühnopfern ein לְרֵיחַ נִיחֹחַ zugesetzt sei, so ist dieses nicht richtig, denn es ist dort von Brandopfern die Rede. Aber es erweist sich hieraus das früher Bemerkte, daß im Brandopfer die Idee des Friedens- und des Sühnopfers noch vereinigt liegt. So stellt denn der Apostel auch hier Christum einerseits dar als Sühnopfer, andererseits als gottwohlgefälliges Bittopfer. Die Idee des Bitt- und Dankopfers liegt namentlich darin, daß alle Bitten und aller Dank im Namen Christi und durch Christum geschieht (Joh. 14, 13. 15, 16. 16, 24. Röm. 1, 8. Hebr. 13, 15. Ephes. 5, 20.) und alle Erhörung durch seine Vermittelung kommt, (2 Kor. 1, 20.), da uns Gott mit dem einen großen Geschenke des eingebornen Sohnes alles Uebrige geschenkt hat. (Röm. 8, 32.).

Es liegt uns noch ob, was der Hebräerbrief hierüber lehre, gedrängt zusammenzustellen. Er spricht zunächst, auf dem Standpunkte des Geistes stehend, aus: daß Opfer, Priester und Heiligthum auf der alttestamentlichen Stufe nur Schattenbilder sind, 10, 1. 9, 23. 9, 8. 8, 5. Was sie zur Versöhnung thun, ist ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές 7, 18. Das Un-

---

*) Es ist nämlich vorauszusetzen, daß die Sühnopfer als ein כֹּפֶר angesehen wurden. Günther de mortis Christi fine salutari, Gotting. 1830. S. 27. bestreitet, daß jemals bei den Griechen die Opfer als ein λύτρον seien angesehen worden. Vgl. dagegen die Stelle aus Lukian bei Wetstein zu Matth. 20, 28.

vermögen der Opfer erweist sich darin, daß sie immer nur den Zugang zu Gott auf symbolische Weise vermitteln, Kap. 9, 11. 23. 24. 8, 5. Zweitens darin, daß insofern kein lebendiges Band zwischen dem Darbringenden und seinem Opfer besteht, das Gewissen nicht dadurch belebt und kein lebendiger Gottesdienst dadurch erzeugt wird, K. 9, 14. Insofern sich nun das Sündigen selbst immer wieder erneuert und somit auch die regelmäßige Darbringung, dienen am Ende die Opfer zu nichts Anderm, als zur Schärfung des Schuldgefühls, 10, 2. 3. Im Gegensatze hierzu tritt nun das vollgültige Opfer Christi auf, welches sich als ein geistiges schon zunächst dadurch erweist, daß hier Opfer und Priester in Einer Person erscheint. Jenen todten Opfern gegenüber tritt der Messias auf und spricht: «siehe ich komme, um deinen Willen zu thun», K. 10, 9. Die Vollziehung dieses Willens setzt die vollkommene ὑπακοή voraus, durch alle παθήματα hin bis zum Tode, K. 2, 10. 5, 7—9., vgl. das μέχρι in Phil. 2, 8. Insofern diese ὑπακοή vollständig bewiesen worden, ist das Opfer Christi fleckenlos. Vermöge aller dieser Beschaffenheiten ist es ein ewiges Opfer, welches ein für allemal die Vollendung gestiftet hat, K. 9, 12. 27. 10, 12—14. — Auch in unserm Briefe waltet die Beziehung zum Sühnopfer vor, und zwar fast ausschließlich — nur mit Ausnahme des Sündopfers der rothen Kuh (9, 13.) und der Rücksicht auf das Bundesopfer (9, 16.), welches ja aber auch an der Natur der Sühnopfer Theil hat — auf das große Versöhnungsopfer am Versöhnungstage, welches die Sündhaftigkeit des Volkes im Allgemeinen sühnte, und also, ebenso wie im Hohenpriester sich die Idee des Priesterthums koncentrirte, als die Koncentration der Opferidee angesehen werden kann. Mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief ist daher auch vom Rakauschen Katechismus, wiewohl einseitigerweise, festgesetzt worden: solum anniversarium sacrificium, cujus sanguis in sanctum sanctorum inferebatur, praefigurasse mortem Christi. Vgl. uns. Komm. zu Kap. 8. die Einl. — Durch jenes einmalige Sühnopfer sind von unserer Seite alle Sühnopfer überflüssig geworden; jene geistigen Opfer, die wir Gott darbringen, sind nur Lobopfer, s. zu 13, 15.

B) Christus als Priester.

Wie in der Einleitung S. 27. 28. gezeigt wurde, so ist die Darstellung Christi als Priester und in specie als Hoherpriester unserm Briefe eigenthümlich, doch, wie eben daselbst ausgesprochen wurde, eben nur die Bezeichnung, nicht die dadurch bezeichnete Idee. Diese drückt auch der den paulinischen Briefen eben so sehr wie dem unsrigen angehörige terminus μεσίτης aus (Gal. 3, 20. 1 Tim. 2, 5.) und das sinnverwandte ἔγγυος. Auch liegt dieselbe Idee in dem johanneischen ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν Joh. 17, 19. So wie nun der Opferbegriff eine sehr allgemeine Anwendung auf Christum zuläßt, so auch der Priester- oder Mittlerbegriff. Noch bevor die Vermittlung Gottes und der Menschen durch Christum als Thätigkeit hervortritt, ist sie als Zustand vorhanden. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo ist die faktische Vermittlung und Versöhnung Gottes mit den Menschen — daß schon in der Menschwerdung die Versöhnung gegeben ist, liegt tief im Bewußtseyn der alten Kirche, wie es in den Worten des Irenäus adv. haer. 3, 18, 7. ausgesprochen wird: ἔδει τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν, καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν. Vielleicht daß, wie Matthies will, auch schon Gal. 3, 20. der Name μεσίτης von Christo in diesem Sinne gebraucht ist. Näher steht der Name μεσίτης in unserm Briefe wie auch ἔγγυος in Bezug auf die neue Bundstiftung K. 8, 6. 9, 15. 12, 24. 7, 22. Auch so läßt sich die Beziehung noch sehr allgemein nehmen: Christus als Organ und Urheber des gesammten neuen Verhältnisses, in welches die Menschheit zu Gott getreten ist. Im engsten und nächsten Sinne bezieht sich dann aber der Ausdruck Mittler und Priester auch in unserm Briefe darauf, daß der Akt des Leidens und Sterbens des Erlösers von ihm selbst ausgegangen, daß er ein freiwilliger ist. Hiermit (9, 14. 10, 7.) führt uns denn auch unser Brief von dem Unwesentlichen der Opfervorstellung zu dem Wesentlichen derselben. Nicht das Blutvergießen an sich, gleichsam als ein magischer Versöhnungsakt, ist das Wesen der Erlösung — eine Ansicht,

welche sich am grellsten in den Streitigkeiten der Franziskaner und Dominikaner: ob schon ein Tropfen Blut zur Versöhnung ausgereicht hätte? ausgesprochen hat (Cotta, diss. II. §. 33. zu Gerhards loco. t. III.); sondern die Liebe und der Gehorsam sind die Seele jenes Aktes *). Die genugthuende Kraft erhält aber nach 9, 14. das Opfer Christi einerseits durch seine innere Schuldlosigkeit, andererseits durch die göttliche Würde dessen, der sich dem Tode weiht. Nachdem dieser geistige Hohepriester dieses geistige Opfer dargebracht, ist er gleich wie der irdische Hohepriester ins irdische Heiligthum, in das himmlische Heiligthum, in die unmittelbare Gottesnähe gedrungen, vergl. d. Einl. zu Kap. 8. Dort hält er Gott die Kraft seines ewig gültigen Opfers vor und gründet darauf seine Fürbitte, vgl. zu 7, 23—25. S. 268. Epiphanius, haer. 55.: *αὐτὸς ἱερεῖον, αὐτὸς θῦμα, αὐτὸς ἱερεύς, αὐτὸς θυσιαστήριον, αὐτὸς θεός, αὐτὸς ἄνθρωπος, αὐτὸς βασιλεύς, αὐτὸς ἀρχιερεύς, αὐτὸς πρόβατον, αὐτὸς ἀρνίον, τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ὑπὲρ ἡμῶν γενόμενος, ἵνα ἡμῖν ζωὴ κατὰ πάντα τρόπον γένηται.*

Die priesterliche Thätigkeit des Erlösers und ihre Würkung werden in unserm Briefe mit einer eigenthümlichen Terminologie bezeichnet, deren Sinn näher zu erörtern noch übrig bleibt, zumal da sie die Lexikographen so abweichend behandelt haben.

1) *Τελειοῦν* mit seinen derivatis 2, 10. 5, 9. 7, 19. 28. 9, 9. 10, 1. 14. 11, 40. 12, 23. 7, 21. 11, 2. Bretschneider bringt diese Stellen unter folgende Rubriken: 1) talem facio, qualis esse debet, 2, 10. 2) purum facio sive declaro, 7, 19. 3) praemio dignum habeo 5, 9. 13, 23. 4) inaugurare 7, 28. Wahl hat folgende Abtheilungen: 1) immunem reddo a peccatis 7, 19. 28. 2) perfecte tranquillo animum 9, 9. 3) perfecte beo 2, 10. 5, 9. 11, 40. 12, 23.

*) Etwas anderes will eigentlich auch der berühmte Vers des heiligen Bernhard nicht, den man anstatt ihn als Erguß eines glühenden Gefühls zu nehmen, in die dogmatischen Kontroversen hineinzog: redemit unda, cum posset gutta. In das Gebiet jener materiellen Ansicht von der Würkung des Blutes Jesu gehört auch insbesondere der Streit über die reassumtio sanguinis Christi, worüber s. Semler zu Baumgartens Glaubensl. II. 365.

Storr übersetzt 5, 9.: «die Krone erhalten», 7, 11. 10, 1. 14.: «zum Zweck kommen», 7, 28.: «in die Herrlichkeit versetzt werden», 9, 9.: «im Gewissen befriedigen». Aehnlich divergiren die meisten neueren Interpreten *), die ältern schwanken zwischen consecrare und consummare, so z. B. Wolf in den curis zu 2, 11. Lydius agonistica sacra, c. 35. pag. 122. — Richtiger wird an allen Stellen der eine Begriff der Vollendung festgehalten, der dann aber nach den verschiedenen Beziehungen verschiedene Seiten darbietet. Der Terminus wird in Bezug auf den Erlöser und in Bezug auf die Erlösten gebraucht: in Bezug auf den Erlöser 2, 10. 5, 9. 7, 28. (12, 2.). In diesen Stellen kann man nun die Vollendung entweder als einen inneren Akt fassen oder als einen äußeren. Im ersteren Falle wird durch den Ausdruck ausgesagt, daß das Leiden des Erlösers selbst als That zu fassen ist, welche die Einheit des göttlichen und menschlichen Willens in ihm zur Vollendung gebracht hat, mit andern Worten: sein Leiden und sein Thun war ein Prozeß seiner selbst, wie dieses von jedem Leiden und Thun jedes Menschen, bei dem der Mensch mit seinem Willen wahrhaft präsent ist, gesagt werden muß. Dem Sinne nach könnte man dann auch weihen übersetzen. Für diese Ansicht spricht insbesondere der Ausdruck ἔμαθεν K. 5, 9. Nach der andern Auffassung wird τελειοῦσθαι auf den äußern Akt der Verherrlichung bezogen und die Bedeutung praemio affici angewendet. Jene erstere Ansicht findet sich unter verschiedenen dogmatischen Modifikationen bei Menken, Stier, Nitzsch; bei Stier in s.

*) Ganz eigenthümlich urtheilt über τελειοῦσθαι in unserm Briefe Baumgarten-Crusius in der bibl. Theol. S. 342. Anm.: „Es hat ohne Zweifel einen Doppelsinn in sich, wenigstens in der Anwendung von (auf) Jesu, „zur vollen Amtswürksamkeit gelangen" 2, 10. 7, 18. und: „zum himmlischen Leben gelangen" 11, 40. 12, 2. 23. Hierbei schwebte wohl dem Verf. wieder ein zwiefacher Sprachgebrauch vor: der „zum Ziele und Kampfpreise gelangen" und der aus den Mysterien des Alterthums". Zwar kann man vermöge des ungeschickten Ausdruckes nur errathen, was der gelehrte Verf will, doch erräth man es. Wir nehmen dieselben Momente der Bed. auf, stellen sie aber nicht so einzeln nebeneinander. Eine Beziehung auf den Sprachgebrauch in den Mysterien hatten schon Clericus zu 7, 11. und Michaelis zu 2, 10. vertheidigt.

zweiten Abhandl. über die Erlösung in den Andeutungen zum gläubigen Schriftverständniß II. S. 78. heißt es: «Nicht formaliter zur Befriedigung irgend eines Rechts, sondern essentialiter zur Erwürkung und Erweckung des großen Gutes, das uns fehlt, des ewigen Lebens, nahm Christus nicht nur unser Fleisch und Blut in der Geburt an sich, sondern mußte es in dem Qual- und Verlassungstode für uns umgebähren, auf daß wir desselben, nun umgeborenen unseren, und doch neuen Fleisches und Blutes theilhaftig werden könnten». — Für die zweite Ansicht, wo es dann verherrlicht werden ist, haben sich namentlich ältere Theologen entschieden; man glaubt die Berechtigung für diese Bedeutung aus den Stellen 11, 40. 12, 23. erweisen zu können (s. Morus diss. I. 302.). Ohne eine Beziehung auf das vorangegangene Leiden kann man nun aber immer nicht die Bedeutung «Verherrlichung» in Anwendung bringen. Man würde von der Bedeutung ausgehen müssen, welche τελειοῦσθαι als terminus agonisticus hat, wo es die Preisertheilung an den Sieger bezeichnet, s. Salmasius ad Spart. in Adrian. p. 123., Kuinöl zu K. 12, 2. Diese Bedeutung ist es auch, welche dem Gebrauche des Worts bei den Kirchenvätern zum Grunde liegt, wo es den Tod und insbesondere den Märtyrtod bezeichnet, s. Suicer s. h. v. vgl. auch Weish. 4, 13. und Phil. 3, 12. Nun hat man sich ja aber die Verherrlichung, welche auf das Leiden folgt, nicht bloß als einen willkührlichen Akt von außen zu denken, auch sie beruht auf einem innern Prozeß, da die Vollendung nach außen hin nur als der Ausdruck der innerlich zu Stande gekommenen Verherrlichung anzusehen ist, nach Kol. 3, 3. 4. Daher sagen wir denn, daß durch die τελείωσις Christi bezeichnet wird die Vollendung, die er durch den Leidensprozeß erlangt hat, und begreifen hierbei die innere und die äußere Seite der Vollendung zusammen. — Nur insofern er selbst ein solcher τελειωθείς ist, kann er auch die Seinigen zur τελείωσις führen, 2, 10. Das Gesetz war nicht im Stande, eine τελείωσις zu bewürken (7, 19. 9, 9. 10, 1.), was aber das Gesetz nicht vermochte, hat Er zu Stande gebracht: τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους 10, 14. (12, 2.). Wie mit gleichbedeutendem Ausdruck anderwärts οἱ τοῦ χρι-

στοῦ, ἁγιαζόμενοι heißen, so sind sie nach diesem Ausspruche τετελειωμένοι. Sonach ergiebt sich, daß die τελείωσις der Gläubigen etwas schon diesseits vollendetes ist. Andererseits erscheint das τελειοῦσθαι nach 11, 40. und 12, 23. als etwas Jenseitiges. Das Verhältniß dieser beiden Gattungen von Stellen ist nun dieses. Die τελείωσις durch Christum ist zunächst ein objektiver Akt, indem die Gläubigen in Christo von Gott als gerecht angeschaut werden, insofern kann man auch hier den Terminus weihen übersetzen, wie nach derselben objektiven Anschauung auch die Taufe in der kirchlichen Sprache τελείωσις genannt wird, s. Suicer s. h. v. Gleicherweise bezeichnet, wie wir sofort angeben werden, auch ἁγιάζειν und καθαίρειν die objektive Heiligung und Reinigung, d. i. Weihung; in einer andern Form wird dasselbe ausgesprochen, wenn dem Christen das χρίσμα beigelegt wird, 2 Kor. 1, 21. 1 Joh. 2, 27. vgl. 1 Petr. 2, 9. Wird diese objektive Vollendung, Heiligung, Weihung und Rechtfertigung — denn alle diese Ausdrücke sagen dasselbe — durch den Glauben in das Gemüth aufgenommen, so entsteht daraus die subjektive Vollendung, Reinigung, Heiligung, Gerechtwerdung; will man nicht in eine falsche Abstraktion fallen, so muß man daher überall mit der objektiven τελείωσις die subjektive verbunden denken. Nun aber ist diesseits weder die objektive τελείωσις am Ziele noch die subjektive, denn jene ist noch Glaube und nicht Schauen, diese ein Werdendes und kein Vollkommenes. Wird aber diese subjektive Seite absolut da seyn, so wird auch die objektive absolut, d. i. als Schauen da seyn, und dies wird auslaufen in den δοξασμός. Bei denen, welche bis jetzt des Vorrechts genossen Kinder zu heißen (1 Joh. 3, 1.), obwohl weder im Innern ihr Wesen, noch nach außen ihre Erscheinung der Idee von Gotteskindern ganz entsprach, wird Wesen und Erscheinung zusammen- und beide mit der Idee übereinstimmen. So erklärt sich denn, daß in Stellen wie 11, 40. u. 12, 23. τελειοῦσθαι dem Sinne nach so viel wie δοξάζεσθαι seyn kann; so ist auch 2, 10. das τελειοῦσθαι des Erlösers parallel mit dem εἰς δόξαν ἄγεσθαι der Erlösten gesetzt. Nach dem Sprachgebrauche der Schrift beziehen sich nämlich alle die Erlösung betreffenden Ausdrücke, sowie das Wort Erlösung selbst bald auf

den gegenwärtigen noch unvollendeten Zustand, bald auf den der Vollendung; die ἀπολύτρωσις, σωτηρία τοῦ θεοῦ, ζωὴ αἰώνιος ist nach der einen Anschauungsweise gleichzeitig mit dem Glauben schon vorhanden, nach der andern erst ein in der Zukunft zu Erwartendes. Daß aber das Werdende und Vollendete mit demselben Ausdrucke bezeichnet wird, ist der Natur der Sache gemäß, denn durch den Glauben bekommt das noch nicht Gesehene Realität, und was davon schon hier gesehen und erfahren wird, das ist nicht genere, sondern nur gradu von dem Zukünftigen verschieden, und verhält sich zu ihm wie die Erstlinge zur vollen Erndte (Röm. 8, 23.).

2) Ἁγιάζειν findet sich 2, 11. 9, 13. 10, 10. 14. 29. 13, 12. Die Lexikographen und Ausleger stellen auch hier unvermittelt verschiedene Bedeutungen neben einander. **Bretschneider** bestimmt für 9, 13. die Bed. purgare, für 2, 11. morti se devovere; **Wahl** unterscheidet purum reddo a peccatis und purum reddo a culpa, und hat in der größern Clavis unter die letzere Bedeutung folgende Stellen begriffen: 2, 11. 10, 10. 14. 13, 12. **Storr** hat 9, 13. die Bed. **reinigen**, an den andern Stellen **versöhnen**, ebenso **Stuart**. Das alttestamentliche הִקְדִּישׁ hat die Bed. **rein, heilig machen**; und da auch das **Erklären** ein **Machen** ist: rein, heilig **erklären**. So vereinigt sich denn auch in diesem Sprachgebrauch die objektive und subjektive Seite des Begriffs. Ebenso nun auch im N. T., wo ἁγιάζειν bald heißt: für **rein erklären**, d. h. weihen, bald: **rein machen**, an manchen Stellen, wie 1 Kor. 7, 14. divergiren dann die Interpreten. Ebenso auch, wo ἁγιάζειν die Thätigkeit Christi in Bezug auf die Gläubigen bezeichnet, 1 Kor. 1, 2. 6, 11. Apg. 20, 32. Wie in den andern Büchern des N. T., so ist auch in den letztgenannten Fällen im Hebräerbrief die **objektive** Bedeutung die nächste, so deutlich 10, 10. 14. 29., vgl. in Bezug auf das alttestamentliche ἁγιάζειν 9, 13. Daher denn auch ἁγιάζεσθαι in der kirchlichen Sprache für βαπτίζεσθαι. Daß indessen die subjektive Seite auch hier wie bei τελειοῦσθαι mit einzubegreifen sei, zeigt ausdrücklich 10, 19—25., wo Glaube, Liebe und Hoffnung als das Resultat der Versöhnung, d. i. des ἁγιάζεσθαι angegeben wird. In der johanneischen Dar-

stellung, in welcher die dialektische Scheidung sich am wenigsten zeigt, vereinigt ἡγιασμένοι Joh. 17, 19. beide Seiten. Auch wenn die Christen das Prädikat ἅγιοι erhalten, ist die subjektive Seite nicht auszuschließen, sondern als ein Werdendes mit einzubegreifen.

3) Καθαρίζειν, καθαρισμὸν ποιεῖν, καθαίρειν, 9, 14. 22. 33. 1, 3. 10, 2. Auch für diesen Terminus gilt dieselbe Bestimmung, wie für die zwei vorherbesprochenen. Wie das alttestam. טִהַר die innerliche Weihe und die äußerliche Reinigung zugleich befaßt, so auch die entsprechenden neutestamentlichen Ausdrücke. Die äußerliche objektive Seite tritt in unserm Briefe am deutlichsten hervor, wo vom alttestam. καθαρισμός die Rede ist, 6, 22. 23.; dagegen drückt K. 9, 14. der Zusatz εἰς τὸ λατρεύειν Θεῷ ζῶντι am deutlichsten aus, daß das objektive καθαρίζεσθαι auch die subjektive Reinigung mit in sich schließt.

4) Ἐγγίζειν τῷ Θεῷ, προςέρχεσθαι τῷ Θεῷ 4, 16. 7, 19. 25. 10, 1. 22. 11, 6. (12, 18. 22.) Auf alttestamentl. Gebiet ist קָרַב der terminus solennis für den Zugang zum äußern Heiligthume, dann auch angewandt auf das Hinzunahen zu dem unsichtbaren Gotte, Zeph. 2, 3. So gebraucht nun auch unser Verf. προςέρχεσθαι τῷ Θεῷ von dem Hinzunahen zum äußern Heiligthume, 10, 1., dann übergetragen von jenem Hinzunahen zu Gott, welches Würkung der Erlösung ist, und wie die Rechtfertigung diesseits für den Glauben, jenseits für das Schauen da ist, diesseits eine subjektiv unvollendete ist, jenseits auch eine subjektiv vollendete, so auch dieses Hinzunahen zu Gott: die Erlösten nahen diesseits im Glauben dem unsichtbaren Thron der Gnade 4, 16. 7, 19. 25. 10, 22. (11, 6.), jenseits, nachdem Christus ihnen vorangegangen, im Schauen der unvermittelten Nähe Gottes 6, 20. 10, 19., s. d. Komm. zu 4, 16.

Druck von W. Plötz in Halle.

